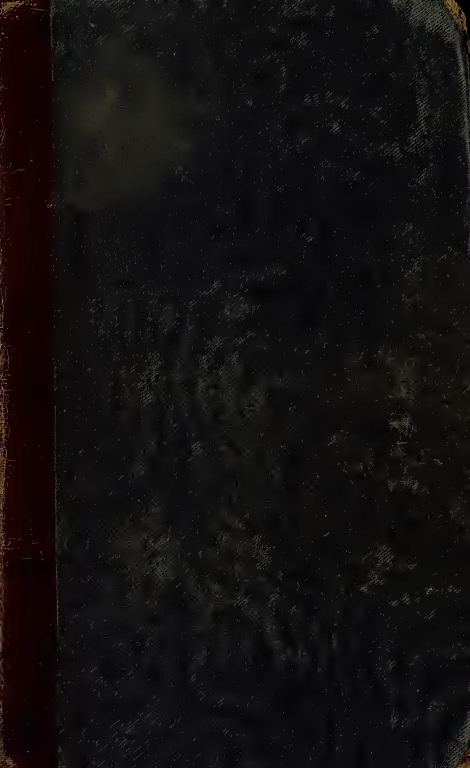
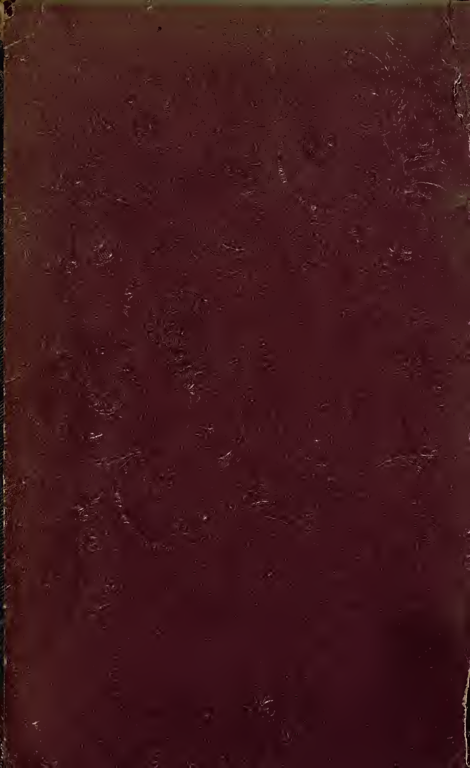
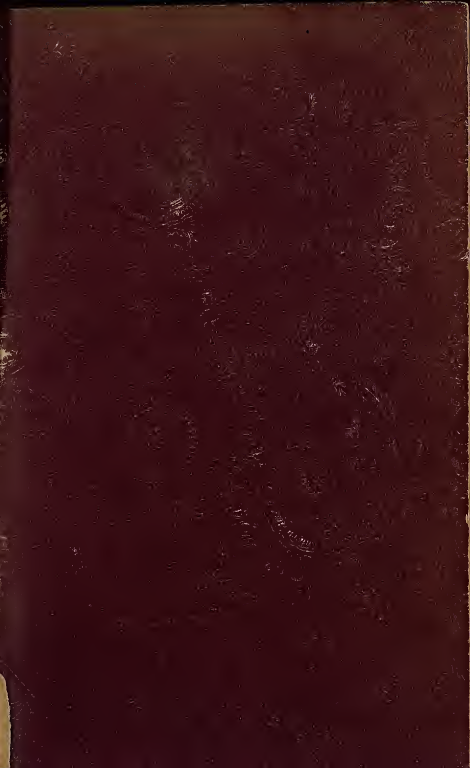






Filologia
Labate

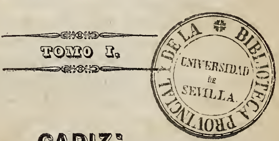
Fil. 254
254

COMPENDIO
DE LAS LECCIONES
DE
FILOSOFIA
QUE SE ENSEÑAN
EN EL COLEGIO DE HUMANIDADES
DE SAN FELIPE NERY DE CADIZ.

POR SU PROFESOR
EL Dr. D. JUAN JOSÉ ARBOLÍ,

Presbítero, Canónigo Doctoral de la Santa Iglesia Catedral de la misma, individuo del claustro y gremio de la Universidad literaria de Sevilla y de su Academia de Buenas Letras.

TOMO I.



CADIZ:
EN LA IMPRENTA, LIBRERIA Y LITOGRAFIA DE LA SOCIEDAD DE LA REVISTA MEDICA,
á cargo de D. Vicente Caruana,
PLAZA DE LA CONSTITUCION NUMERO 11.
1844.

Scientiæ religiositas.
Eccl. I.

Esta obra es propiedad de su autor, quien perseguirá ante la ley al que la reimprima. Todos los ejemplares van rubricados.



ADVERTENCIAS.

HAGO imprimir este COMPENDIO para evitar à mis discípulos el molesto trabajo, que hasta aquí han tenido, de copiar mis borradores. Dados à luz, entran, quiera yo ó no quiera, en la jurisdiccion del público, quien tiene derecho à pedirme las esplicaciones que voy à dar, y que serian escusadas, si aquellos no hubiesen de salir del oscuro teatro para el cual se escribieron.

Apenas me encargué de la enseñanza, hube de conocer, que siendo niños mis discípulos, como lo son generalmente los cursantes de Filosofía en nuestras àulas, no solo debia acomodarme en el profesorado de la ciencia à su tierna capacidad, sino que era menester ademas poner en sus manos, y hacerles aprender de memoria algun testo, que recopilase las lecciones que recibian, só pena de ver inutilizadas su aplicacion y mis tareas.

Grande era la primera dificultad, tratàndose de una ciencia, cuyo estudio exige el ejercicio

continuo de la reflexion; mas no desconfiaba de poder vencerla, à fuerza de paciencia y de maña. Mucho mayor y menos superable se me representaba la segunda. ¿Qué tratado adoptar, que estuviese al alcance de niños de doce años, que es el término medio en la edad de mis alumnos, y que reasumiese los elementos de una Filosofía digna de este nombre?

Escaseando en nuestro suelo la aficion à los buenos estudios filosóficos, faltan, como es natural, los buenos libros de enseñanza. Los que conocen el estado actual de la Filosofía en otros paises de Europa, lamentan con sobrada razon, la insuficiencia de los tratados que sirven de testo en nuestras universidades y colegios, cuyo menor defecto es el empirismo con que están escritos. (1) En los que pasan por mas adelantados, suele enseñarse la Lógica de Condillac(2), y esto

(1) En comprobacion de lo cual, léanse las sentidas reflexiones á este propósito, que acaba de publicar en el primer número de la *Revista Ecléctica Española,* periódico científico de un mérito nada comun, su redactor D. José Joaquin de Mora.

(2) O la ideología de Destutt-Tracy, que es como si digéramos, la Filosofía de Condillac en sus mas exageradas consecuencias, en las que Condillac repelió constantemente. El principio de que *pensar es sentir*, le pertenece, es propiamente suyo. Pero Condillac no materializó las sensaciones, no proclamó, como lo hizo su discípulo, la blasfemia filosófica de que la ciencia del pensamiento es una seccion de la ciencia de la vida animal ó que *l' idéologie est une partie de la zoologie.*

Esta nota me la sugiere, estando ya en prensa el pliego que la lleva, la lectura de cierto anuncio publicado en el número 686 del *Heraldo.*

se tiene por un gran progreso. Acaso lo fué en su tiempo, mas ese tiempo pasó; y la teoría de las sensaciones, tan preconizada en el siglo diez y ocho, como desacreditada en el presente, tiene contra sí los inconvenientes, no compensados con el indisputable mérito de su claridad y rigorosa precision, de ser un sistema falso y de peligrosas trascendencias en moral. (1)

En vano hubiera sido apelar al recurso comun en estos apuros, de hacer venir de Francia, ese gran arsenal de libros, aquellos de que necesitamos. En Francia, si bien abundan los cursos de filosofía, escasean notablemente, por no decir que faltan de todo punto, los tratados elementales: opinion que aunque formada con algun conocimiento de causa, me guardaría de aventurar, si no la viese confirmada por un escritor, cuya competencia en esta materia es indisputable. (2)

Desesperando pues, de hallar lo que deseaba y apremiado por la necesidad de ocurrir de

(1) El juicio que la posteridad ha hecho de la filosofía de Condillac, lo ha espresado con esquisito discernimiento una Dama francesa, que ocupa lugar muy distinguido entre los escritores de aquel pais.

La moral fondée sur l' interêt, si fortement prechée par les écrivains français du dernier siécle, est dans une connexion intime avec la métaphysique qui attribue toutes nos idées à des sensations. Les consequences de l' une sont aussi mauvaises dans la pratique, que celles de l' autre dans la théorie.

Madame Staël.

(2) Cardaillac, études élémentaires de Philosophie.

cualquier modo à la de mis discípulos, empezé à formar los borrones que ahora se imprimen, como un medio supletorio, ínterin no se publicase por personas mas capaces de colmar este vacío, un tratado que llenase mis deseos. Una sola conocía yo, suficiente por todos títulos para acometer la empresa. La amistad y la comunidad de aficiones literarias que con ella me unen, me autorizaban para rogarle, se dedicase à esta tarea, que ninguno mejor en mi concepto podia llevar à cabo. Dióse con efecto à trabajar en ella y logró en poco tiempo acabar la Psicología. Cuando proyectaba continuar la obra, fué arrancado à la vida privada, y tuvo que interrumpirla. Así por esto, como porque la parte concluida y publicada (1) excede la capacidad de los niños, habiendo tenido su autor que acomodarla à mas altas exigencias; el trabajo de mi amigo, puesto que ha facilitado mucho el mio, no lo escusó enteramente, como yo deseaba, y al fin y al cabo, despues de mil tentativas inútiles, me veo compelido à aceptar los riesgos de la publicidad que rehuia, convencido de mi flaqueza para sostenerla.

(1) Esta obra se imprimió el año próximo pasado en Madrid en casa del librero D. Ignacio Boix, con el título de Lecciones de Filosofía Ecléctica pronunciadas en el Ateneo de la Córte por D. Tomas Garcia Luna; y ha merecido ser citada con particular recomendacion, hace pocos dias, en la *Revista de los dos mundos,* uno de los periódicos literarios de mas celebridad europea.

Esto en cuanto al motivo de la publicacion. Por lo que respecta al espíritu de las lecciones, diré que es el que está cifrado en el epígrafe que lleva esta obrita; y que en la esposicion sigo las doctrinas de M. Laromiguière modificadas por su discípulo Mr. de Cardaillac, cuyos Estudios elementales, aunque contraidos como las Lecciones de su maestro, à una sola parte de las ciencias filosóficas, la Psicología, me han servido de grande auxilio en las demas; pudiendo decir, que de ellos es y no mio, lo poco bueno que haya en este Compendio. Bien sé que la Filosofía de Laromiguière no está hoy de moda en Francia, y que à las màximas sesudas de aquel ingenio tan profundo como florido, han sustituido sus mismos discípulos doctrinas que no son francesas, importadas de la otra parte del Rhin. Pero el Racionalismo de la Escuela alemana, téngolo por una exageracion no menos viciosa en su género, que lo fué en el suyo el sensualismo de la escuela francesa del siglo pasado. Como los estremos se tocan, los dos sistemas con arrancar de puntos diametralmente opuestos, vienen à parar por distintas vias en un mismo escollo; el escepticismo, que es la muerte de la inteligencia, y el aniquilamiento de la moral. Si la Filosofía no ha de ser una ciencia de vanas especulaciones, mas nocivas que provechosas al entendimiento y al corazon, es menester que no se descamine de la senda en que la colocaron los varo-

nes eminentes, à quienes esa misma Francia debe sus glorias filosóficas; quiero decir, de la senda que abrió el genio inmortal de Descartes, y que ilustràron con obras que nunca envejeceràn, Bossuet, Fenelón, Pascal, y Arnaud. Tal es la senda por donde Mr. Laromiguière con esquisito tino y con gusto literario, digno del siglo de Luis XIV, conduce à sus discípulos. El mayor servicio que puedo yo hacer à los mios, es inspirarles aficion y respeto à tan insigne maestro.

Un curso de Filosofía, debe comenzar por la Psicología, y descender de ella à la Lógica y à la Moral, que no son sino aplicaciones pràcticas de la ciencia especulativa del alma. En mi concepto, los dos años destinados por el plan de estudios à la enseñanza de lo que propiamente se llama Filosofía, deberian ser contínuos y no interrumpidos con el curso de Física, que se intercala entre los dos: deberian tambien disponerse las asignaturas de modo, que el primer año de estudios filosóficos se ocupàse esclusivamente en enseñar la Psicología en toda su estension, reservando el segundo para la esposicion de los preceptos lógicos y morales. No pudiendo hacer esto, y teniendo que combinar mis lecciones con las exigencias del método universitario, procuro simplificar la Psicología, descartando las doctrinas que estàn en relacion mas inmediata con la Moral, cuya primera parte, ó sea lo que se llama *moral general*, no es en realidad, sino el complemento

necesario de la enseñanza psicológica.

El compendio, pues, que es el estracto de mis lecciones, está arreglado del modo siguiente: *Psicología* y *Lógica* con las nociones convenientes de *gramática general*, (materias del primer año académico): *Psicología moral, ó Moral teórica, Moral práctica* y nociones de *Teodicéa* (materias del segundo año, ó sea del tercero, con arreglo al plan de estudios).

Conservo la forma de diálogo en que redacté el *Compendio*, porque la esperiencia me ha enseñado, ser esta la de mas interés para los niños, y à la que mejor se acomodan para aprender de memoria. Los adultos, si algunos leyeren esta obrita, no la desdeñaràn ciertamente, por estar vaciada en el molde que recomendaron con su ejemplo los dos filósofos mas eminentes de la antigùedad, Platon y Ciceron.

Pregunta = Decid, niño, ¿cómo os llamais?
Respuesta = Pedro, Juan, Francisco, etc.
P. ¿Qué quiere decir cristiano?
R. El hombre que tiene la fé de nuestro Sr. Jesucristo, que profesó en el santo Bautismo.
P. ¿Y qué quiere decir Jesús?
R. Salvador.

INTRODUCCION Á LA FILOSOFÍA.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA SEVILLA

Leccion primera.

DEFINICION Y DIVISION DE ESTA CIENCIA.

PREGUNTA. Qué es la filosofía?

RESPUESTA. Esta voz, en su acepcion etimológica, significa *amor á la sabiduría*, y este es el nombre que se dió á la investigacion científica de las causas, al estudio de la razon y el porqué de todas las cosas sugetas al conocimiento humano, desde que Pitágoras (1) preguntado en cierta ocasion, que arte profesaba, contestó, que ninguna; que él era *filósofo*, esto es, amante ó amigo de la sabiduría, (2)

P. Es natural en el hombre el conato á investigar las causas de los hechos que se ofrecen á su contemplacion?

(1) Uno de los siete sabios de Grecia: nació en Samos el año 592 antes de Jesucristo: fué el fundador de la Escuela Itálica.

(2) Cic. Tusc. quæst. lib. v. c. 3.

R. Es una propension necesaria de los seres inteligentes: todos la tienen y la sienten; pero son pocos los que la cultivan, y por eso es tan escaso el número de los filósofos.

P. Luego el principio de la filosofía está en nosotros mismos?

R. Indudablemente: está en la índole del espíritu humano, en una necesidad intelectual que se manifiesta instintivamente desde la infancia, que crece á medida que se vá desenvolviendo la inteligencia, y que se llama *deseo de saber ó curiosidad.* En prueba de lo cual, obsérvese que siempre que se ofrece á nuestra contemplacion un obgeto desconocido, siempre que recibimos alguna impresion á que no estamos acostumbrados; luego se produce en el alma cierto desasosiego, que nos estimula á inquirir la relacion que puede tener este hecho con otro conocido anteriormente, al cual miramos desde entonces, como *causa* del nuevo fenómeno. La curiosidad, pues, el deseo de saber, ó sea el conato á elevarse del conocimiento de las cosas á la nocion de las causas, que es en lo que consiste la filosofía, es condicion que se deriva de la naturaleza del hombre; es una propiedad suya, como criatura dotada de inteligencia racional. (1)

P. Para que esta necesidad intelectual se satisfaga, es preciso que la razon descubra la verdadera causa del fenómeno? (2)

R. No por cierto; basta que se persuada y crea haberla encontrado. La causa supuesta satisface nuestra curiosidad lo mismo y en ocasiones mucho mas, que la verdadera. Conviene

(1) Valde philosophi illa adfectio est, *admiratio;* neque alia origo est philosophiæ, quam ista. Plato in Thæteto.

Propter *admirationem* homines et nunc, et olim philosophari cœperunt. Arist. metaph. l. 2. c. 2.

Es por demas advertir, que la palabra *admiracion* representa el estado del ánimo que nosotros llamamos inquietud y desasosiego á la vista del fenómeno, cuya causa nos es desconocida. La admiracion es un sentimiento eminentemente racional: los animales nunca y de nada se admiran, porque destituidos de razon, son incapaces de comprender las causas de los pocos hechos que conocen.

2 Los seres y sus propiedades, las cosas y los hechos, sean del género que fueren, se llaman *fenómenos,* en cuanto se manifiestan á la inteligencia humana, de una voz griega que significa manifestacion.

sin embargo advertir, que en las cosas que conciernen á la conservacion de la vida material, al cumplimiento de las leyes en cuya virtud existimos, no es fácil que nos paguemos de falsas suposiciones; y si alguna vez caemos en error, pronto lo corrige la atencion que constantemente nos vemos precisados á dedicar á estos obgetos, y el dolor con que la naturaleza castiga el estravío. Pero es infinito el número de fenómenos, de que somos testigos, en cuya esplicacion caben los mas graves errores, sin que tengamos frecuente ocasion de rectificarlos, y sin que nos resulte daño inmediato y sensible de admitirlos. Así entenderemos como se formaron y prevalecieron por largos siglos falsas hipòtesis acerca de la figura del globo que habitamos, de las leyes del mundo sideral, del descenso de los cuerpos y de otros mil fenómenos naturales: estas hipótesis se admitieron sin repugnancia y se mantuvieron en crédito tanto tiempo, porque era muy difícil conocer su falsedad sin el auxilio de escrupulosas observaciones y de esperiencias repetidas, para las cuales faltaba, lo que siempre sobra, cuando tratamos de satisfacer las primeras necesidades de la vida, ocasion y estímulo para corregir el estravío.

P. Qué inferimos de aquí?

R. Un hecho certificado por la historia: que los progresos del espíritu humano en los conocimientos especulativos son y han debido siempre ser lentos en comparacion de los que logra en las artes de primera necesidad y en las ciencias de inmediata aplicacion á las utilidades de la vida. Infiérese tambien, que las investigaciones del ánimo en uno y en otro género proceden del mismo orígen y están sometidas á una misma ley de la naturaleza espiritual; la propension de las inteligencias racionales á comprender los hechos que conocen, á inquirir el órden y la conexion con que existen.

P. Supuestas estas nociones, podemos ya definir científicamente la filosofía?

R. Muy difícil es hacer una buena definicion, y crece la dificultad, tratándose de una ciencia, que tantas ha recibido. Las observaciones que hemos hecho acerca del origen y valor de su nombre, nos autorizan para decir, que la filosofía es la ciencia

que investiga el enlace de los efectos con las causas en todos los hechos sugetos al conocimiento del hombre; y como el hombre propende á egercitar este exámen y tiene la facultad de aplicarlo á cuantos obgetos conoce, por eso la antigüedad llamó á la filosofía, ciencia de todas las cosas así divinas, como humanas, *scientia rerum omnium sive divinarum, sive humanarum.* (1) Sin embargo, por cuanto los conocimientos humanos se distribuyen naturalmente en dos grandes categorías, una de fenómenos que se producen fuera de nosotros, en el mundo material que nos rodea; otra de los que se verifican dentro de nosotros mismos, en el teatro interior de nuestra conciencia; al estudio científico de los primeros se llama con propiedad *física*, y al de los segundos *filosofía:* de modo que filosofía en su acepcion rigorosa tanto quiere decir, como ciencia de la naturaleza espiritual del hombre, ó investigacion del enlace entre los efectos y las causas en todo lo relativo á la índole, propiedades, funciones, origen, destino y demas circunstancias del alma humana.

P. Se ha reservado legítimamente el nombre de filosofía á este género de investigaciones?

R. Si *saber* en el sentido profundo de esta palabra, en el que la usó Pitágoras, es elevarse del conocimiento de los hechos á la nocion de las causas; y si este procedimiento, sea cual fuere la materia en que se egercita, es obra propia esclusivamente de la razon; no hay duda que en ella radican los principios de todas las ciencias, que la de la razon es la ciencia por excelencia, y que por consiguiente su estudio, inseparable del estudio del espíritu humano donde todo se termina y está sometido á la razon, es el único á que rigorosamente hablando, conviene el nombre de filosofía.

P. Pues entonces, qué se entiende por filosofia de las artes y de las ciencias? Qué queremos significar, cuando hablando del literato, del artista, del hombre aplicado á cualquier género de conocimientos, decimos que es filósofo, que habla, escribe, trabaja con filosofía?

(1) Cic. de off. lib. 2. c. 2.

R. Queremos decir que en la ciencia, arte ó negocio que cultiva se eleva de los conocimientos peculiares de su profesion, de aquellos que constituyen, por decirlo así, la especialidad de la ciencia ó del arte, á los altos principios del saber humano, los cuales, como hemos dicho, están entrañados en la razon, y el descubrirlos y aplicarlos con oportunidad es propiamente ejercitar la filosofía. Así pues, dirémos de un publicista, de un abogado, de un médico, del orador, del poeta, que son filósofos, cuando comprenden el vínculo que liga las ideas del ramo en que especialmente se ocupan, con las nociones fundamentales de la inteligencia: cuando en lo que dicen ó en lo que hacen, muestran entender la íntima afinidad que tienen todos los conocimientos humanos con ciertos hechos invariables y constantes de la naturaleza racional.

P. En cuantas partes puede dividirse el estudio de la filosofía?

R. Nosotros lo dividirémos en tres, que denominarémos Psicología, Lógica, y Etica ó Moral.

P. Qué es la psicología? (1)

R. Es la parte de la filosofía que examina la naturaleza y propiedades del alma humana.

P. Qué es la lógica? (2)

R. La parte de la filosofía que establece las reglas por donde deben dirigirse las facultades intelectuales del hombre en la investigacion, y principalmente en la demostracion de la verdad.

P. Qué es la ética ó la moral? (3)

R. La parte de la filosofía que establece las reglas directoras del hombre en la prosecucion y cumplimiento del bien.

P. Qué conviene notar con motivo de esta division?

R. Que la filosofía se comprende toda en la psicologia, pues la lógica y la ética no pueden ser, ni son realmente sino aplicaciones prácticas de los principios que aquella investiga y establece. Para que las máximas roguladoras del entendimiento y de

(1) Etimológicamente, ciencia del alma ó del espíritu humano.
(2) Ciencia de la palabra ó del discurso.
(3) Ciencia de las costumbres.

la voluntad del hombre sean acertadas y legítimas, es indispensable que se deriven del conocimiento profundo de su naturaleza intelectual y moral, cuyo estudio corresponde á la psicología.

P. Por qué en nuestra division no hacemos mérito de la *metafísica*? (1)

R. Porque esta es una palabra cuyo valor no está bien determinado, y porque los estudios filosóficos designados con ese nombre, todos entran en la jurisdiccion de la Psicología. Las antiguas escuelas llamaron *metafísica* á la ciencia de los espíritus y de las abstracciones. La dividian en general y particular: en la primera, á que daban el nombre de *ontología* (2) trataban de los principios fundamentales de los conocimientos humanos: la particular solian subdividirla en *Psicologia*, donde examinaban la índole, propiedades, orígen y destino del alma, y en *Teodicéa*, ó ciencia de Dios y de sus atributos, en cuanto pueden ser conocidos por la razon. Entre los modernos hay notable desacuerdo en el uso de esta voz, que unos restringen y otros ensanchan á placer. Hay quienes la emplean para significar aquella parte solamente de la filosofía, que trata de la inteligencia y de sus fenómenos: algunos la usan como sinónima de ciencia de las facultades del alma y del orígen de sus conocimientos: muchos reservan este nombre á lo que la antigüedad llamó *Ontología*, y la escuela alemana llama hoy filosofía transcendental, ó teoría de la razon pura: el distinguido filósofo cuyas doctrinas predominan actualmente en la de Francia, en una publicacion reciente define la *Metafísica*, diciendo que es la ciencia que demuestra la libertad del hombre, la espiritualidad y la inmortalidad del alma, la providencia de Dios y sus atributos. (3) En medio de esta discordancia de pareceres, resalta la verdad que sentamos arriba, á saber:

---

(1) Quiere decir *post-physicam* ó *supra-physicam*. Ciencia tratada despues de la Física, ó que trata de cosas superiores á la Física, esto es, á la naturaleza material. La palabra la introdujo Aristóteles, ó mas bien, sus comentadores.

(2) Ciencia del ente, ó del ser.

(3) Mr. Cousin, discurso en la discusion del proyecto de ley sobre libertad de la instruccion secundaria. Ses. de la Cámara de los Pares en 2 de mayo de 1844.

quelas varias cuestiones que en mayor ó menor número se adjudican á la metafísica, todas corresponden en propiedad y de pleno derecho á la psicología, si se esceptuan las relativas á la existencia de Dios, y al conocimiento de sus divinos atributos, las cuales examinarémos por separado en una seccion de la Moral, que designarémos con el nombre de Teodicéa.

Leccion segunda.

METODO.

PREGUNTA. Definida la materia de nuestro estudio, nos resta algo que saber para empezarlo?

RESPUESTA. Nos resta saber el método con que debemos hacerlo.

P. Qué es método?

R. Es la aplicacion de los medios convenientes para adquirir la certidumbre de los conocimientos en la ciencia á cuyo estudio nos dedicamos.

P. Es de mucha importancia la eleccion de un buen método en las ciencias?

R. Es de tanta, como que á ella se deben los adelantos científicos, y la prodigiosa estension de que es capaz la inteligencia humana. «Si alguna ventaja llevo á otros en el pensar, decia Descartes (1) débola toda al método, que tuve la dicha de inventar y seguir desde mis primeros años.» Esta es la razon de que veamos tan recomendado el método por los filósofos mas célebres, y de que Aristóteles (2) en la antigüedad y Bacon (3) en los tiem-

(1) Nació en la Haya cerca de Tours en Francia, año de 1596, y murió en Stokolmo en el de 1650. Se le mira como fundador de la filosofía moderna.

(2) Nació en Stagira, ciudad de Macedonia, el año 384 antes de la Era cristiana. Fué el fundador de la escuela peripatética.

(3) Baron de Verulamio, canciller de Inglaterra en el reinado de Jacobo 1.°. Nació en Lóndres en 1560, y murió en 1626. Fué el primero á emplear el método de rigorosa observacion, que aplicó al estudio de las ciencias naturales.

pos modernos lo hayan denominado *órgano de la inteligencia*; espresion exactísima, porque con efecto, el método es á la mente, lo que los sentidos corporales son al cuerpo, órganos é instrumentos necesarios de accion.

P. Por qué el hombre necesita de método para conocer?

R. Porque su inteligencia es limitada. Si el hombre conociera, como conoce Dios, intuitiva y simultáneamente todas las cosas, no necesitaría de los auxilios del método; el cual, si bien aumenta incalculablemente la agilidad y las fuerzas del entendimiento humano, es por lo mismo el padron de su flaqueza, un signo que revela su limitacion. No pudiendo nosotros adquirir los conocimientos sino succesiva y lentamente, se hace indispensable que empleemos cierto órden en su adquisicion; de donde debe resultar que aquellos sean mas ó menos exactos, mas ó menos fecundos, segun que hubiere sido mejor ó peor el método adoptado para adquirirlos.

P. Cual es el mejor de los métodos?

R. El único que merece el nombre de método filosófico, es el de observacion.

P. Qué entendemos por método de observacion?

R. El que investiga y establece los principios de la ciencia en la escrupulosa observacion de los hechos que la ciencia debe esplicar. (1)

---

(1) La observacion de los hechos es el carácter constitutivo del método que lleva este nombre. No se entienda por esto que disminuimos la importancia de las dos operaciones racionales llamadas *induccion* y *deduccion*, miradas por cierta escuela como condiciones necesarias del método filosófico. Es claro que el exámen de los hechos nos seria perfectamente inútil para el efecto de *saber*, si los hechos examinados no nos revelasen las causas, los principios, las leyes que los rigen, que es á lo que la filosofia del racionalismo puro llama *induccion a priori*, ó simplemente *induccion*. No es menos evidente que los principios ó las primeras verdades, una vez adquiridas, serán de todo punto estériles y nulas para la formacion de las ciencias, si la razon que las descubre, apoderándose de ellas, no las elabora desenvolviéndolas por series bien ordenadas de raciocinios, que es lo que se llama *deduccion*. Nosotros tratarémos oportunamente de estas dos funciones racionales: ahora lo que nos importa es determinar el valor y los requisitos de la observacion, sin la cual no puede haber certidumbre en los conocimientos, y por consiguiente ni principios, ni aplicaciones, ni ciencias.

P. Qué es observar los hechos?

R. Aplicar una atencion constante y asidua á su exámen; y como cuando la atencion tiene estas condiciones no se limita á contemplar los hechos por un solo aspecto, sino que los considera por todos y en todas sus relaciones, repitiendo una y otra vez el exámen hasta asegurarse del acierto, lo cual se llama *experimentar*, por eso se dice que la observacion es compañera inseparable de la esperiencia.

P Qué es lo que hacemos cuando examinamos un hecho en todas sus relaciones y bajo todos sus aspectos?

R. Descomponerlo en tantas fracciones distintas, cuantos son los puntos por donde lo observamos. La inteligencia hace á su modo en este caso, lo que materialmente hacen los químicos con los cuerpos, cuyas propiedades se proponen conocer, que lo descomponen con el auxilio de cierto artificio en sus elementos simples, para examinarlos separadamente y conseguir de este modo el conocimiento cabal del obgeto.

P. Qué nombre se dá en la filosofía á este procedimiento?

R. El mismo que le dán los químicos: *análisis*; voz griega, que quiere decir, resolucion ó descomposicion.

P. Luego para observar bien, será menester que analizemos el obgeto de nuestras observaciones, ó lo que es lo mismo, nuestras observaciones deberán ser analíticas?

R. Es consecuencia necesaria del principio que dejamos establecido. Observar un fenómeno, sea del genero que fuere, es examinarlo en todas las situaciones y bajo todos sus aspectos; pero esto, como hemos visto, es analizar; luego la análisis es condicion necesaria de la observacion. Debemos advertir sin embargo, que entre los obgetos que descompone la análisis filosófica y los que descompone la análisis química, hay una gran diferencia. Esta resuelve los obgetos materiales en las distintas partes de que se componen; aquella se egercita sobre los que siendo inmateriales, constan de propiedades distintas, las cuales se pueden observar separadamente.

P. Qué debe hacerse despues que se analizó el obgeto?

R. Recomponerlo; es decir, volver á reunir los elementos que la análisis habia separado. Este procedimiento se llama *síntesis* que equivale á *recomposicion.*

P. Por qué es necesaria la síntesis despues de haber analizado?

R. Porque de otro modo la observacion no reportaría utilidad de la análisis. De nada nos servirá conocer aisladamente los elementos del compuesto, si ignoramos las relaciones que estos elementos tienen entre sí, y con el todo que componen. Las nociones individuales y simples no pueden darnos la idea del objeto, mientras no las reunamos en una nocion compuesta, correspondiente al estado en que el objeto existe. La razon del observador procede en este caso lo mismo que la mano del químico, quien despues de haber separado los elementos de la sustancia que analiza, vuelve á juntarlos y reunirlos, si quiere que vuelva á presentarse á su vista aquella sustancia. Debemos advertir para evitar equivocaciones, que en filosofía se dá el nombre de *análisis, método analítico,* ó de *observacion analítica,* al empleo del doble procedimiento que acabamos de esponer.

P. Es aplicable la observacion analítica á los hechos de que trata la filosofía?

R. Decir lo contrario seria negar la realidad y la distincion de estos hechos, ó en el hombre la facultad de examinarlos. Ambas suposiciones son erróneas. Los hechos que investiga la filosofía, no son menos reales y efectivos que los que caen bajo la jurisdiccion de la física, ni son menos distintas entre sí las propiedades del espíritu humano, que lo son las de la materia. No tiene ciertamente mas seguridad el hombre en la existencia de los fenómenos que percibe con los sentidos del cuerpo, que en la de los interiores que pasan en el recinto de su alma: ni es menos real la distincion que hay entre creer y dudar, gozar y sufrir, amar y aborrecer, fenómenos del órden espiritual; que la que existe entre el color y la figura, el peso, la dureza, el sonido y demas propiedades de los cuerpos. Y si esto es así, ¿qué nos estorbará el que apliquemos una atencion constante y asidua al exámen de los hechos psycológicos; que para conocerlos bien, los

BIBLIOTECA PROVINCIAL Y DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA

separemos con la mente unos de otros, y que los contemplemos bajo todas sus relaciones y aspectos, lo cual, como hemos visto, es la observacion analítica?

P. Qué nombre recibe la observacion, cuando se aplica á los hechos de la filosofía?

R. Se llama *observacion interior ó interna,* á diferencia de la que examina las propiedades de los cuerpos, la cual se llama *observacion sensible.* No debe confundirse una con otra, pues aunque el acto de parte del alma, que es quien observa, sea en ambos casos el mismo, sus modos de accion son distintos. En la observacion *sensible,* obra con el auxilio de los órganos materiales, llamados sentidos del cuerpo: en la *interior,* su único instrumento es la conciencia. Estos dos modos de accion tienen distintas esferas, que nunca se confunden ni se tocan. Ni los sentidos pueden penetrar en la de la conciencia, ni esta en la de ellos.

P. Qué entendemos por conciencia?

R. Esta voz como lo muestra su etimologia *(scientia cum)* significa el conocimiento que el alma tiene de sí misma, de su existencia y modificaciones. El espíritu del hombre, el principio de su vida interior, es un principio que se siente á sí mismo, y como se siente, tiene conciencia y no puede dejar de tenerla de cuanto pasa en él. Por eso la mejor definicion del alma humana, notable por lo concisa y por lo profunda, es la que hizo San Agustin cuando la llamó «*vida que se conoce á sí misma*» «*vita sui conscia.*»

P. Cuáles son los fenómenos de que el alma tiene conciencia?

R. Todos aquellos y solamente aquellos que se producen en ella misma: sus sentimientos, sus ideas, sus determinaciones; porque ella es la que siente, ella la que piensa, ella la que se determina; ella en fin, es el teatro donde todos estos fenómenos se representan.

P. Puede la observacion sensible, puede la fisiología (1) dar razon de estos fenómenos?

(1) Es la ciencia que observa y esplica los fenómenos de la vida animal.

R. No: lo primero, porque siendo estos fenómenos modificaciones íntimas del principio espiritual, solo él puede percibirlas, porque él solo las siente: lo segundo, porque la observacion sensible y los estudios fisiológicos recaen siempre sobre hechos perceptibles por los sentidos, sobre las propiedades materiales de los cuerpos, como los colores, los olores, las formas, los movimientos; lo cual no puede tener lugar en los fenómenos psycológicos que carecen de estos atributos. Así que, podrá por ejemplo el fisiólogo, por medio de la observacion sensible, conocer y esplicar la contraccion muscular que se verificó en mi brazo por efecto de una determinacion de mi voluntad que quiso moverlo; pero la determinacion ó el acto de mi voluntad es imposible que lo conozca sino *yo mismo*, es decir el principio inteligente y activo que lo forma. Este fenómeno puramente interior y de conciencia no se manifiesta á ninguno de los sentidos corporales.

P. Cómo se llaman los fenómenos en que se egercita la observacion interna?

R. Fenómenos de conciencia, y mas comunmente hechos de conciencia.

P. Tienen todos los hombres conocimiento de estos hechos?

R. Ninguno hay que no tenga ideas, confusas por lo menos, de todos, ó de casi todos: ninguno que ignore lo qué es sentir, pensar, querer, conocer, comprender, recordar, creer, dudar &c.: todos tienen voces para espresar estos hechos; todos hablan de ellos y saben distinguirlos. Lo que sucede es, que no todos tienen ideas exactas y cabales de estos fenómenos del alma, porque no todos se han dedicado á estudiarlos con la atencion constante y asidua, que llamamos *observacion*; y por eso no todos los hombres son filósofos, á la manera que no todos son naturalistas, aunque todos hayan visto mil veces los obgetos esteriores en cuya observacion se egercitan las ciencias naturales.

P. Cual de los dos modos de observacion ofrece mayores dificultades?

R. La interior es incomparablemente mas difícil que la sensible: 1.° porque á esta nos habituan desde la niñez las nece-

sidades mas perentorias de la naturaleza, y el placer que nos resulta de satisfacerlas; al paso que para la otra carecemos de estímulo en los primeros años, y si despues llegamos á comprender su importancia, lo cual no sucede sino tarde y á muy corto número de inteligencias, la costumbre ya adquirida de vivir fuera de nosotros mismos, de no estudiar sino los objetos que nos rodean, y nunca los fenómenos de la vida interior, es un impedimento grave para atender á ellos con la asiduidad y constancia que la buena observacion exige: 2.° porque los fenómenos exteriores son consistentes y duraderos, y salvas muy pocas escepciones, podemos mantenerlos bajo la accion de los sentidos todo el tiempo que sea necesario para observarlos. En los de conciencia sucede lo contrario: la celeridad con que se forman y desaparecen, apenas da lugar á la atencion, la cual los encuentra desvanecidos ó alterados, cuando empieza á aplicarles su exámen. Asi es que estos hechos no pueden estudiarse por lo comun sino en los recuerdos que dejó su existencia, y los recuerdos rara vez representan los hechos con la perfeccion y energía con que pasan: 3.° porque los fenómenos materiales se presentan aislados, y si algunos vienen unidos y enlazados con otros, es dificil que la mente los confunda, y siempre es fácil que la observacion los separe. Pero los fenómenos del alma se ofrecen á la contemplacion apiñados en número casi infinito. Nosotros sentimos á un tiempo por todos los órganos de nuestro cuerpo de mil modos diferentes, y por cada órgano mil relaciones distintas. A un tiempo recordamos, comparamos, juzgamos: preciso es, pues, que sea muy dificil deslindar tantos fenómenos, tan agrupados, y esto en medio de la prodigiosa rapidez con que se suceden unos á otros: 4.° porque en las observaciones sensibles, el físico puede disponer libremente de todas sus facultades, dirigirlas y concentrarlas todas en el objeto de su estudio. No sucede lo mismo cuando somos nosotros, es decir, las propiedades y las operaciones de nuestra alma, el objeto de la observacion. En este caso la accion de las facultades se divide; una parte de la accion se ocupa en observar el ejercicio de la restante. Esta division de las facultades, esta distraccion de sus fuerzas, dis-

minuye forzosamente su energía, y por consecuencia la observacion se hace mas difícil: 5.° porque para estudiar los fenómenos materiales podemos asociarnos y hacer las observaciones en comun, lo cual contribuye mucho á facilitar el trabajo, y á asegurar el acierto; pero en las observaciones interiores la asociacion es inútil é impracticable: el que quiere estudiar lo que pasa en su alma, necesita abstraerse de cuanto le rodea, y recoger y concentrar en sí mismo la accion de las facultades, siempre débil é insegura cuando no la fortifica y la sostiene la cooperacion intelectual de nuestros semejantes: 6.° porque para comprender los resultados de las observaciones sensibles, no es preciso en muchos casos que uno las haga por sí mismo; basta que las comunique el que las hizo, y siendo persona que por su saber y su probidad merece crédito, desde luego se admiten los hechos con entera confianza. No así las observaciones en el órden espiritual: estas son por su naturaleza incomunicables: el que desea conocer los fenómenos del alma humana, es menester que los estudie en la suya propia. Un hecho intelectual ó moral, por bien observado que esté, por mucha que sea la claridad con que se esplique, y grande la confianza que nos inspire el que lo anuncia, es nulo y no existe para nuestra inteligencia, mientras no lo esperimentamos, y lo reconocemos en nosotros mismos. Faltando estas condiciones, el fenómeno, por mas que se nos hable de él, siempre será para nosotros un misterio incomprensible.

P. Qué fruto debemos sacar de estas reflexiones?

R. Tener entendido: 1.° que la adquisicion de los conocimientos filosóficos debe ser obra esclusivamente nuestra; es decir, de nuestra propia meditacion, pues la ciencia se limita á proclamar los hechos y determinar lo que debemos hacer para observarlos; condicion sin la cual no es posible comprenderlos ni aun concebirlos: 2.° que debemos para entrar en este estudio proveernos de la mas seria y constante aplicacion, reflexionando que toda la atencion del alma es poca para luchar con los graves inconvenientes de la observacion interna, que es la única antorcha que puede iluminarnos en los caminos de la Filosofía.

PSICOLOGIA.

Primera parte.

PROPIEDADES DEL ALMA HUMANA.

Leccion tercera.

Pregunta. Qué entendemos por alma humana?

Respuesta. Para responder á esta pregunta observarémos que el hombre es un ser en quien se ven reunidas propiedades que nada tienen de comun entre sí, que son de órden enteramente diverso, conviene á saber; por una parte forma, organizacion y movimientos; por otra sentimientos, conocimientos, y voliciones ó queréres. Esto supuesto, decimos; que aquella parte de nuestro ser, en quien residen la forma, la organizacion y los movimientos, se llama cuerpo humano, y su estudio, salvo en lo que puede interesarnos para conocer y apreciar mejor las propiedades del alma, corresponde á la anatomia, á la fisiología, y en general á las ciencias físicas; y que la otra parte en quien residen, el sentimiento, los conocimientos y la voluntad, que son el objeto del estudio del filósofo, se denomina alma humana. De consiguiente, el alma humana es el principio que en nosotros siente, piensa y quiere.

P. Cuales son las propiedades que la observacion descubre en el alma humana?

R. Las tres que hemos determinado al definirla; conviene á saber: la propiedad de *sentir*, la propiedad de *conocer*, y la propiedad de *querer*. Todos los fenómenos del alma humana se refieren á alguna de estas tres propiedades, son modificaciones

suyas. La observacion no descubre en esta parte íntima de nuestro sér nada que no sea ó sentimiento, ó conocimiento, ó determinacion de la voluntad.

P. Cómo se llama la propiedad que tiene el alma de sentir?

R. *Sensibilidad.*

P. Cómo se llama la de conocer?

R. *Inteligencia.*

P. Cómo se llama la de querer?

R. *Actividad.*

Seccion 1.ª

SENSIBILIDAD.

Leccion cuarta.

DEL SENTIMIENTO Y DE SUS DIFERENTES ESPECIES.

Pregunta. Por qué comenzamos el estudio de las propiedades del alma por la sensibilidad?

Respuesta. Porque el sentimiento es el primer fenómeno que se manifiesta en el hombre. El sentimiento comienza con la vida: la inteligencia y la actividad vienen despues. El niño no solo siente mucho antes de hallarse en estado de conocer y de querer; sino que ademas, cuando principia á usar de estas dos propiedades, lo hace siempre á impulsos del sentimiento, que es quien le revela su propia existencia, y la de los atributos de que el Criador lo ha dotado. Y no se crea que la importancia de este fenómeno disminuye en los demas periodos de la vida humana. En todos predomina el sentimiento: el sentimiento es condicion necesaria para conocer; estímulo indispensable para el ejerci-

cio de la voluntad. La razon goza y se dilata en el sentimiento de la verdad; la imaginacion en el de la belleza; el corazon en el de la virtud. Los vínculos que nos unen con nuestros semejantes, los que nos ponen en comunicacion con Dios, se forman y se fortifican por el sentimiento; y el mas noble de todos, la caridad, constituye la felicidad de que somos capaces en la vida presente, y forma la bienaventuranza purísima que nos está destinada en la futura. Así pues, el sentimiento es el principio y el término de todo en la existencia del hombre; por eso comenzamos el estudio de las propiedades humanas por la de sentir ó tener sentimientos, y procurarémos examinarla con la detencion que su importancia requiere.

P. Què entendemos por sentimiento?

R. Es imposible definirlo, porque siendo un hecho primitivo de nuestra naturaleza, carece de orígen: por consiguiente no tenemos otro hecho anterior en que resolverlo y por donde esplicarlo. Sin embargo, podemos determinar la idea que esta voz representa, diciendo, que *sentimiento* es toda modificacion del alma en cuanto el alma la siente; de donde se sigue que todos los fenómenos interiores cuando el alma los siente, corresponden, considerados bajo este aspecto, á la *sensibilidad.*

P. Los sentimientos son todos de una misma especie?

R. No: hay cuatro especies distintas de sentimientos; correspondientes á otros tantos modos de sentir propios del alma humana, los cuales juntos constituyen la *sensibilidad.* El alma *siente* la presencia de los objetos materiales con quienes está en comunicacion; *siente* los vínculos del órden moral, que ligan al hombre con el hombre ; *siente* las relaciones conocibles, que existen entre las cosas; y *siente,* por último, su propia existencia y la de sus modificaciones tanto activas como pasivas.

P. Cómo denominamos al primero de estos modos de sentir, ó sea á la primera especie de sentimientos?

R. *Sentimiento-sensacion*, ó simplemente *sensacion.* Este sentimiento es el que nos pone en comunicacion y contacto con los cuerpos que nos rodean, nos avisa de su presencia, de las impresiones que hacen en nuestros órganos materiales, y por

este medio nos introduce en el órden físico, dentro del cual vivimos y al que pertenecemos por razon del cuerpo.

P. Qué nombre damos á la segunda especie de sentimientos?

R. *Sentimiento-moral:* este sentimiento nos hace comunicar con nuestros semejantes en un órden distinto y muy superior al que resulta de las impresiones recibidas en los órganos, por efecto de conocer en ellos una naturaleza semejante á la nuestra, sensible, inteligente y activa, y por consecuencia moral ó capaz de serlo.

P. Cómo se llaman los sentimientos de la tercera especie, ó la tercera de las especies en que hemos dividido el sentimiento?

R. *Sentimiento de relaciones,* y con mas brevedad *sentimiento-relacion.* Es el que nos avisa confusamente de la existencia y la índole de las infinitas relaciones que se hallan entre los obgetos que nuestra inteligencia puede conocer.

P. Cómo se denomina el sentimiento de la cuarta especie?

R. *Sentido íntimo* ó *conciencia.* Por él siente el alma los fenómenos de su vida interior, así como mediante la sensacion siente los que pasan fuera de ella en el mundo material y externo.

P. Son distintos los objetos á que se refieren estas cuatro especies de sentimientos?

R. Indudablemente: la *sensacion* tiene por objeto los cuerpos; el *sentimiento moral* las personas de nuestros semejantes en cuanto lo son; el *sentimiento-relacion,* las relaciones ó respectos que la inteligencia debe conocer; y el *sentido íntimo* ó la *conciencia,* nosotros mismos, es decir, nuestra propia alma, en su vida tanto activa, como pasiva.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA SEVILLA

Leccion quinta.

DE LA SENSACION.

Pregunta. Qué es la sensacion?

Respuesta. Una modificacion sentida en el alma por consecuencia de cualquiera impresion recibida en los órganos corporales y transmitida al cérebro.

P. Qué condiciones son necesarias para que la sensacion se produzca?

R. Que el objeto material haga impresion en los órganos del cuerpo, y que esta impresion se comunique al cérebro.

P. Cual es el medio, ó el conducto por donde se transmite al cérebro la impresion recibida en el órgano?

R. Los nervios ó el sistema nervioso.

P. Cómo sabemos que son necesarias estas condiciones para que se verifique la sensacion?

R. Porque la esperiencia nos muestra que no hay sensacion mientras los objetos materiales no hacen impresion en los órganos; y que tampoco la hay aunque la impresion en el órgano se verifique, si esta por cualquiera accidente, v. g. por estar fuertemente comprimido el nervio, ó por estar paralizado, no se transmite al cérebro.

P. Es lícito confundir la impresion recibida en el órgano ó su transmision al cérebro con la sensacion?

R. No: porque son fenómenos enteramente distintos: aquellos son materiales y corresponden al cuerpo; la sensacion es un fenómeno espiritual, propio esclusivamente del alma.

P. Cómo nos persuadiremos de esta distincion?

R. Observando por lo respectivo á la impresion en los órganos, que en ocasiones la sensacion se produce sin que los órganos corporales hayan sido afectados de presente, como sucede en los sueños; y que por el contrario hay casos en que la sensacion no se verifica, aunque la impresion se haya efectuado, como sucede, siempre que por cualquier motivo la impresion no

se comunica al cérebro. Que tampoco sea el tránsito de la impresion al cérebro, ni la reaccion de esta entraña lo que constituye la sensacion, es fácil de comprender, observando que ni la transmision, ni la reproduccion en el cérebro de las impresiones recibidas en los órganos, son ni pueden ser sino movimientos de las fibras nerviosas y de las moléculas de la sustancia cerebral; puesto que toda modificacion de la materia es efecto de algun movimiento introducido en sus partes. Pero es evidente á los ojos de la conciencia que una sensacion no es un movimiento; y la razon descubre un abismo entre los dos hechos (1). Fuera de qué la reaccion del cérebro á que inmediatamente sigue la sensacion, es fenómeno insensible; luego no puede confundirse con el de la sensacion, cuyo carácter constitutivo es el de ser un fenómeno sentido.

P. Hay correspondencia entre las impresiones recibidas en los órganos y las sensaciones producidas en el alma?

R. Es preciso que la haya, y muy estrecha, supuesto que la impresion es ocasion necesaria de la sensacion; aunque difiera esencialmente de ella.

P. Qué resulta de la correspondencia entre la impresion y la sensacion?

R. Que la sensacion es siempre análoga en naturaleza y energía á la naturaleza y energía de la impresion que la produce: asi es que á la impresion de la luz en el órgano de la vista corresponde en el alma una sensacion visual; á la impresion en el cuerpo del agua hirviendo corresponde en el alma una sensacion de calor mucho mas fuerte que la que resulta del contacto del agua tibia.

P. Son todas las sensaciones uniformes?

R. No solamente no lo son, sino que varian hasta lo infinito. El número de sensaciones perfectamente distintas que el alma puede recibir, es incalculable. Reflexiónese cuantas y cuan variadas son las que tenemos á cada hora del dia; y por aqui puede congeturarse hasta donde llegará el número y la

(1) Mas adelante tendremos ocasion de desenvolver esta prueba.

diferencia de las que pueden lograrse durante la vida.

P. Estas diferencias son todas de un mismo género?

R. Hay unas que son accidentales é individuales; hay otras que son constantes y generales: aquellas son numerosísimas, y pueden alguna vez confundirse; estas son poco numerosas, y es imposible que se confundan.

P. A cuántas especies se reducen las sensaciones por razon de sus diferencias constantes y generales?

R. A cinco, correspondientes á los cinco órganos llamados sentidos del cuerpo. Son infinitas las sensaciones que se producen en el alma por consecuencia de la accion de los objetos esteriores en los órganos corporales; pero como estos órganos no son mas que cinco, podemos reducirlas todas á cinco especies ó familias, las cuales serán tan diferentes entre sí, como son los órganos que les sirven de instrumentos. Así pues, todas las sensaciones visuales, las de la luz, las formas, los colores; constituyen una especie particular, porque el instrumento de todas es la *vista*: las de los sonidos otra, cuyo órgano es el *oido;* las de los olores y los sabores otras dos correspondientes á los sentidos del *olfato* y del *gusto*, y finalmente las infinitas sensaciones táctiles, cuyo órgano está estendido por toda la superficie del cuerpo, y reside de un modo particular en la mano, forman otra coleccion especial, otra clase de sensaciones, que se denominan sensaciones del *tacto*.

P. Se comprenden en estas cinco clases todas las sensaciones de que es susceptible el alma?

R. Se comprenden todas las que resultan de la accion de los objetos esternos en los cinco sentidos corporales. Pero observando que las alteraciones en la organizacion interior de nuestro cuerpo; las modificaciones que se verifican en él por consecuencia de la accion y reaccion de los elementos de que se compone, son sentidas del alma; y que las sensaciones de este género, aunque de poca utilidad para los estudios filosóficos, son de grande importancia en la vida, por ser las mas enérgicas entre todas, y las que mas nos estimulan á vigilar en la propia conservacion; debemos no omitirlas en el análisis que estamos

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA SEVILLA

haciendo, sino formar de ellas una coleccion especial y distinta, á la cual podremos llamar sesta especie de sensaciones, ó *sensaciones internas.* Los dolores que provienen del desconcierto de las partes interiores de nuestra organizacion, y el placer que resulta de la satisfaccion de sus necesidades, corresponden á las sensaciones de la *sesta especie, ó internas,* como las llaman algunos filósofos para distinguirlas de las que se producen por la accion de los obgetos esteriores en los sentidos del cuerpo.

P. Qué resulta de la correspondencia que hay entre las sensaciones de cada especie, y los órganos destinados á excitarlas?

R. Resulta que en muchos casos sentimos en el órgano como si fuese el órgano quien siente; lo cual es una verdadera ilusion, porque quien siente no es el órgano, sino el alma. Los ojos, los oidos y los demas sentidos corporales no son, como los llama Ciceron, sino vehículos de las sensaciones, puertas por donde el alma se pone en comunicacion con el mundo material que la rodea. La sensacion es fenómeno puramente suyo, sin que los órganos tengan mas parte en su produccion, sino el ser instrumentos necesarios para que la sensacion se verifique. (1)

P. Cómo nos persuadirémos de una verdad tan contraria al modo comun de juzgar de este fenómeno?

R. Observando: 1.º Que nosotros comparamos entre sí las sensaciones que recibimos por distintos órganos, v. g. el color de la rosa con su olor; un dolor de cabeza con otro de estómago: pues ahora, si la sensacion se formase en el órgano, y no en el alma, la comparacion sería imposible, porque limitándose cada órgano á sentir la impresion que le es propia, mal pudiera compararla con la impresion sentida en

(1) *Nos enim ne nunc quiden oculis cernimus ea, quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore, sed, ut non solum phisici docent, verum etiam medici.... viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares, a sede animi perforatæ.... ut facile intelligi possit, animum et videre, et audire, non eas partes, quæ quasi fenestræ sunt animi, quibus tamen sentire nil queat mens, nisi id agat et adsit.—Tusc. lib.* 1.º *cap.* 20.

otro órgano diferente. Para poder comparar las dos sensaciones, es indispensable que las dos coexistan en el principio sensible, ó lo que es lo mismo, es indispensable que el principio qne siente sea único y simple, aunque las sensaciones sean distintas, y diversos los órganos que las han escitado: 2.º Que nos acordamos de las sensaciones despues que pasaron. Es evidente que el recuerdo de la sensacion no puede conservarse sino en la sustancia que la esperimentó; pero no es menos evidente que el recuerdo no se verifica en los órganos que produgeron las sensaciones; que no son los ojos los que se acuerdan de los objetos que vieron, ni los oidos los que recuerdan la memoria de los sonidos que oyeron &c. Esto nos lo dice el sentido íntimo: luego no son los órganos los que sienten. Fuera de que, es un hecho certificado por la fisiología, que los elementos constitutivos de la organizacion material se están alterando continuamente, y que pasado cierto número de años se renuevan por completo en términos de no quedar ninguno de los que antes concurrian á formarla. Por manera que si los recuerdos de las sensaciones residieran en los órganos, estos recuerdos se estarian alterando á cada momento, y transcurrido cierto periodo de la vida, desaparecerian irrevocablemente, lo cual es contrario á lo que nos enseña la esperiencia: 3.º Que en algunos casos estraordinarios sucede verificarse la sensacion, no existiendo el órgano á que la sensacion se refiere. Este fenómeno es muy singular: pero hay algunos egemplares tan suficientemente comprobados, que sería grande temeridad el dudar de su certeza. Se han visto personas que mucho tiempo despues de haber perdido en campaña, ó por efecto de la amputacion quirúrgica un brazo ó una pierna, han sentido dolores en estos miembros, como si los conservasen. La esplicacion de este hecho al parecer inesplicable, puede facilitarse recordando la parte que tiene el cuerpo en el fenómeno espiritual, que se llama sensacion. El órgano recibe una impresion, la cual se transmite al cérebro por medio de las fibras nerviosas, y luego en el acto se produce una sensacion en el alma, que el alma refiere inmediatamente al ór-

gano de la impresion recibida. Esto supuesto, decimos que es muy posible que por una causa cualquiera el nervio conductor de la impresion, adquiera, no existiendo aquella, un movimiento igual ó análogo al que le comunica la impresion orgánica, y en este caso habrá reaccion en el cérebro y habrá tambien la sensacion del alma que á ella debe seguirse, sin que haya habido impresion en el órgano esterno. Así puede esplicarse perfectamente el hecho de que hemos hablado, y el otro mas frecuente pero no menos curioso, de las sensaciones habidas durante el sueño. Infiérese de todo lo dicho, que no son los órganos los que sienten; y que por lo tanto el referir á ellos las sensaciones de que son instrumentos, es una ilusion, si bien efecto necesario de una de las leyes constitutivas de nuestra naturaleza.

P. ¿Qué ley es esta?

R. La de la union del alma y el cuerpo. Dios ha querido que las dos sustancias que constituyen al hombre, el principio que siente y el cuerpo material, no solo estén unidos durante la vida presente con vínculo indisoluble, sino que ademas anden envueltos y como identificados en una existencia comun, á pesar de ser ellos de condicion tan diversa. Era menester para esto, que el sentimiento del *yo*, propio esclusivamente del principio que siente, se comunicase á toda la existencia humana, y que sin dejar de ser indivisible, se estendiese y diseminase por todo el cuerpo. Pues este es cabalmente el efecto que produce la sensacion referida al órgano; porque como la sensacion sea una modificacion del sentimiento de la existencia personal, el *yo* sintiéndose de tal ó de tal manera; donde quiera que la sensacion se encuentra, allí se encuentra con ella el sentimiento del *yo*, ó el sentimiento de la existencia personal. Asi es como el alma, siendo inmaterial y simple, puede no solo existir estrechamente unida al cuerpo material y extenso, sino formar con él un solo ser, un solo individuo, una persona única.

P. En qué se dividen las sensaciones?

R. En *afectivas* ó *instructivas*. Llámanse *afectivas* las

que vienen acompañadas de placer ó dolor; y *instructivas* las que suministran á la inteligencia elementos ó materiales de instruccion.

P. Tienen todas las sensaciones esta doble propiedad?

R. Las sensaciones del olfato, las del gusto, y sobre todo, las de la sesta especie, son eminentemente afectivas: las del tacto, las de la vista y las del oido, en cuanto es el órgano por donde se comunica la palabra, son eminentemente instructivas. Algunos filósofos limitan la propiedad *instructiva* á estas tres últimas clases, negándosela á las primeras, á las cuales atribuyen esclusivamente la propiedad *afectiva*, que no conceden á estas. Tal vez haya exageracion en estas esclusiones; pero sea como fuere, es indudable que lo que predomina en las sensaciones del tacto, en las de la vista, y en las del oido como órgano por donde se transmite al alma la palabra, es el carácter *instructivo*; asi como que el *afectivo* es el que sobresale en las del olfato y el gusto, y particularmente en las de la *sesta especie*.

P. Qué condiciones son necesarias para que la sensacion tenga la propiedad de instructiva?

R. Dos: 1.ª que se refiera al objeto que la ocasiona, porque solamente asi puede informarnos de la existencia de ese objeto: 2.ª que sea sensacion compuesta de otras, entre las cuales existan relaciones capaces de ser distinguidas por la inteligencia; porque como verémos en adelante, nosotros no conocemos las cosas sino en sus relaciones distinguidas y apreciadas con exactitud.

P. Podemos esclarecer y confirmar esta doctrina recorriendo las sensaciones que exclusiva ó principalmente son instructivas?

R. Comenzando por las del tacto, instructivas por excelencia, notamos que siempre se refieren al objeto que las produce, y que ademas revelan al alma una multitud de relaciones de diversos géneros, fáciles de apreciar con rigorosa exactitud (1). Por eso es este el órgano que mas contribuye á la

(1) Las de dimension, gravedad, temperatura etc.

precision de los conocimientos humanos. Las sensaciones de la vista se refieren igualmente al objeto de donde se reflejan los rayos luminosos que hacen impresion en la retina, y manifiestan un número considerable de relaciones (1), las cuales empiezan á distinguirse desde luego, y acaban de apreciarse con entera exactitud cuando el tacto, despues de haber contribuido á formar los hábitos de este sentido, concurre con él á establecer y fijar dicha apreciacion. Las diversas combinaciones que reciben en la inteligencia los materiales que nos comunican estos dos sentidos, forman ese vasto espejo intelectual donde se refleja la imágen del mundo físico; ó hablando sin figuras, constituyen lo que se llama conocimiento de la naturaleza material. Las sensaciones del oido son por sí mismas mucho menos instructivas que las anteriores, pues aunque las referimos á objetos externos, y nos hacen distinguir en los sonidos, ya sean simultáneos ya sucesivos, ciertas relaciones capaces de ser apreciadas; pero es cierto que estas sensaciones no determinan el objeto que las produce, ni dan á conocer ninguna de sus propiedades. Oir un sonido no es sentir el cuerpo sonoro, ni nada relativo á su naturaleza y cualidades: es solamente lograr una sensacion, cuya causa ignorariamos, si el tacto y la vista no nos auxiliasen para encontrarla. Sin embargo, como entre los diferentes sonidos, ya sean sucesivos, ya simultáneos, hay relaciones fáciles de apreciar con exactitud, como son el tono, el acento, la articulacion &c.; y como el hombre tiene la facultad de producirlo por medio del aparato vocal, y lo emplea naturalmente para espresar sus pensamientos, y comunicarse con sus semejantes; bajo este concepto, las sensaciones auditivas, poco instructivas de suyo, vienen á serlo infinitamente mas que todas las otras.

P. Por qué disminuimos la importancia del carácter afectivo en estas sensaciones, siendo evidente que son muchos y muy vivos los placeres y los dolores de que pueden venir acompañadas?

---

(1) Las de los colores y sus infinitos matices, las formas etc.

R. Porque los placeres y los dolores que en mil coyunturas acompañan á las sensaciones táctiles, á las visuales y á las auditivas, no los producen estas sensaciones por sí mismas, sino en cuanto son ocasion de que se despierten en el alma ideas y afectos que interesan agradable ó desagradablemente á la sensibilidad. Cuando Dido al punto de morir esclamó, clavando los ojos en las armas de Eneas,

Dulces exuviæ, dum fata deusque sinebant, (1)

espresó el dolor que la vista de aquellos objetos le causaba, tan agudo entonces, como grande era el gusto con que los contemplaba, mientras se creyó correspondida del Troyano. Pero es claro por demas, que estos sentimientos no los producia la mera sensacion visual de las armas, sino las ideas y los afectos morales que en el alma de Dido se asociaban con aquella sensacion, la cual habria sido indiferente como afectiva, si las armas no hubiesen pertenecido á Eneas, ó si Dido no lo hubiese amado. Otro tanto puede decirse de las auditivas; y por lo que respecta á las táctiles, añadiremos que si en ocasiones lisongean ó mortifican mas ó menos, y á veces en alto grado, á la sensibilidad, esto procede de que entonces obran como sensaciones de la sesta especie, produciendo algun bienestar, ó alguna lesion en los órganos.

P. Qué decimos con respecto á las demas especies de sensaciones?

R. Que ó no contienen ningun elemento de instruccion, como aseguran los filósofos que les niegan el carácter instructivo, ó si lo contienen, es tan insignificante, que bien podemos dejar de tomarlo en cuenta. Las sensaciones del olfato, las del gusto y las de la sesta especie, nos avisan indudablemente de la existencia de ciertas causas que hacen impresion en los órganos, y mediante la cual, modifican al alma; pero á esto se limita la instruccion que nos dán; pues ni determinan la índole de esas causas ni sus propiedades; de nada de esto podemos informarnos sino auxiliados de los otros órganos, particularmente de los del tacto y la vista.

(1) Æn. IV.

P. Qué otra division admiten las sensaciones?

R. Se dividen tambien en actuales y recordadas. Sensacion *actual*, es la que de presente se está esperimentando; v. g. la del color que estoy viendo, la del sonido mientras lo oigo: sensacion *recordada*, es el recuerdo de la sensacion habida anteriormente.

P. Dejan recuerdo de sí todas las sensaciones?

R. Son infinitas las que á cada momento recibimos y desaparecen, sin dejar el menor vestigio en el alma; pero hay otras muchas que se conservan en la memoria, y algunas con tal tenacidad, que su recuerdo es indeleble.

P. En qué se diferencian las sensaciones actuales de las recordadas?

R. Algunos filósofos han dicho que en la mayor ó menor viveza con que el alma las siente, conviene á saber; que el recuerdo de una sensacion es la sensacion misma en grado mas débil; pero es fácil conocer el error de esta opinion, reflexionando que el alma jamas confunde la sensacion actual, sea débil ó fuerte, con el recuerdo que deja: nunca equivoca, por ejemplo, el recuerdo de un dolor agudo de cabeza con el dolor lento de la misma especie, sentido actualmente; antes por el contrario, compara aquella sensacion recordada con esta sensacion actual: prueba de que el alma tiene conciencia de que los dos fenómenos son distintos. Mucho mas plausible es la opinion del célebre Malebranche (1), quien analizando estos hechos observa, que la sensacion actual viene siempre acompañada de un juicio, por el cual afirmamos que el objeto que la ocasiona, está presente á los sentidos; y la recordada ó el recuerdo de la sensacion viene acompañado de otro juicio contrario, por el cual afirmamos que el objeto no está haciendo impresion en

---

(1) Presbítero de la Congregacion del Oratorio, nació en Paris en 1638, y murió en 1715. Adoptó las opiniones filosóficas de su compatricio Descartes, de quien fué admirador apasionado. Es autor de varias obras: la que mas lo acreditó, y donde desenvolvió sus opiniones particulares en filosofía, fué el tratado sobre *La investigacion de la verdad.*

los órganos; de cuya observacion infiere que en la diferencia de estos dos juicios, inseparables de la sensacion sentida y de la sensacion recordada, está la que hay y notamos entre los dos fenómenos. Sea como fuere, ello es cierto que la sensacion y su recuerdo son cosas distintas é inconfundibles; y que así como el retrato representa la figura original y se le parece, pero sin equivocarse con ella; del mismo modo, el recuerdo representa la sensacion, renueva su memoria; pero sin confundirse jamás con la sensacion misma.

Leccion quinta.

DEL SENTIMIENTO MORAL.

Pregunta. Cómo se produce el sentimiento moral?

Respuesta. Mediante la comunicacion con los hombres bajo el concepto de seres sensibles, inteligentes y activos, y por consecuencia capaces de sentir, de conocer y de obrar como nosotros. Desde el punto que descubrimos en nuestros semejantes esta afinidad de naturaleza, por efecto de ese conocimiento, todo lo que es relativo al hombre y principalmente sus actos morales, producen en nuestra sensibilidad ciertas modificaciones de otro órden que las de la sensacion, las cuales se llaman en todos los idiomas *sentimientos morales*, y con nombre colectivo *sentimiento moral*.

P. Cuál es la causa productora del sentimiento moral?

R. Todo lo que de cualquier modo concierne á nuestros semejantes, pero principalmente sus acciones apreciadas como acciones de ajentes morales, produce ó puede producir en el alma el sentimiento moral.

P. En qué convienen la sensacion y el sentimiento moral?

R. Convienen, 1.° En que tanto una como otro, son fenómenos sensibles, modos de sentir, modificaciones de la existencia personal, que el alma siente: 2.° En que se producen por causas estrañas y que están fuera de nosotros mismos: 3.° En que corresponden al estado pasivo del alma, es decir, que aunque se producen en ella, no es ella quien los causa, y en muchos casos se realizan contra su voluntad y á despecho suyo.

P. En qué se diferencian la sensacion y el sentimiento moral?

R. Se diferencian: 1.° En la naturaleza del placer y del dolor con que se acompañan ambos sentimientos. El placer y el dolor de las sensaciones, es el alma indudablemente quien los siente, pero el alma los refiere siempre á alguna parte del cuerpo, á aquella que recibió la impresion: en el sentimiento moral no sucede así; le acompañan placeres y dolores, mas ó menos vivos, en ocasiones incomparablemente mas enérgicos que los del cuerpo; pero jamás sucede que el alma los refiera á los órganos, ni que los confunda con los de la sensacion: 2.° En el objeto á que se refieren. En ambos sentimientos el objeto sentido es esterior y estraño á nosotros; pero adviértase que en la sensacion el objeto es un fenómeno material; en el sentimiento moral es un fenómeno de otro órden: es el sentir, y principalmente, el entender y el obrar de los hombres, apreciados como hechos de seres dotados de las mismas propiedades espirituales que nosotros: son los sentimientos, y con especialidad las ideas y las acciones de nuestros semejantes, consideradas moralmente: 3.° En la reaccion del alma sobre ambos sentimientos. Ambos corresponden al estado pasivo del alma en el momento de producirse, quiero decir; ambos se producen con independencia, y á veces á despecho de la voluntad: pero la sensacion no es dueña el alma de evitarla mientras dura la accion del objeto esterior en los órganos; y el sentimiento moral puede esforzarlo, puede debilitarlo, puede á veces hasta sofocarlo en el momento que nace: 4.° En la duracion de ambos sentimientos. La sensacion se desvanece así que cesa la impresion que la produjo; el sentimiento moral se conserva

con la misma y tal vez con mayor energía de la que tuvo al nacer, mucho despues de haber pasado el hecho ó la accion de donde tomó origen: 5.° En las circunstancias del recuerdo de ambos sentimientos. El recuerdo de la sensacion no reproduce el placer ni el dolor de que la sensacion actual vino acompañada; pero el recuerdo del sentimiento moral renueva en mil ocasiones el mismo placer y el mismo dolor que esperimentamos cuando se formó el sentimiento: 6.° En la energía de los recuerdos. El de la sensacion es siempre mas débil que la misma sensacion, y es muy comun que se borre de la memoria en pasando algun tiempo: el del sentimiento moral se conserva años enteros con la misma energía, y á veces sucede que el tiempo léjos de debilitarlo, lo robustece y fortifica: 7.° En la índole misma del recuerdo. El de la sensacion es fenómeno distinto de la sensacion, como ya hemos observado; pero el recuerdo del sentimiento moral es, si no siempre, por lo menos muchas veces, el sentimiento mismo convertido en hábito, una disposicion estable y permanente del alma que de continuo la conmueve y la afecta.

P. Así como son distintos en naturaleza y en propiedades el sentimiento-sensacion y el moral, lo son tambien en el destino ó fin para que el Criador nos los ha dado?

R. Lo son ciertamente: la sensacion nos ha sido dada para comunicar con los cuerpos; el sentimiento moral para que nos unamos con las almas: aquella nos introduce en el mundo físico, al cual pertenecemos por el cuerpo; este nos eleva y nos hace parte integrante del órden moral, propio esclusivamente de las inteligencias: últimamente (y esta diferencia es muy notable, como que es el fundamento de las otras), el sentimiento-sensacion nos lo ha concedido la Providencia para la conservacion y el desarrollo de nuestra existencia individual, el sentimiento moral nos lo ha dado para que vivamos en sociedad con nuestros semejantes.

P. Podemos, supuestas estas nociones, definir el sentimiento moral?

R. El sentimiento moral se siente pero no se define, ni puede definirse; porque siendo como la sensacion un fenómeno

primitivo, no hay otro hecho anterior en que resolverlo. Las relaciones del órden moral establecidas entre los hombres, y principalmente sus actos apreciados por la razon como actos intencionales, son causa de que el sentimiento moral se produzca; pero ni aquellos hechos ni este juicio son el sentimiento moral. Una cosa es conocer las acciones humanas y su valor moral, por ejemplo; que tal acto benèfico es bueno, tal otro de crueldad malo, meritorio aquel, demeritorio este; y otra muy distinta es sentir los afectos de amor ó de odio, de gratitud ó de aversion que estas acciones producen en el alma. Entre los dos fenómenos hay correlacion, mas no identidad: así como no la hay entre la impresion orgánica y la sensacion que se sigue, no obstante que aquella sea el motivo y la condicion necesaria de esta.

P. En qué se dividen los sentimientos morales?

R. En *benévolos* y *malévolos*, ó si se quiere, en *simpáticos* y *antipáticos*, ó en *atractivos* y *repulsivos*. El principio de donde se derivan los primeros es el amor; el de los segundos es el odio. No queremos decir con esto que todos los sentimientos morales sean sentimientos de amor, ó sentimientos de odio: lo que únicamente decimos es; que todos tienden á unirnos con nuestros semejantes, ó á separarnos de ellos; á estrechar mas ó ménos, ó á debilitar y disolver en mayor ó menor grado los vínculos de la vida sociable; y esta observacion que es exacta, nos autoriza para clasificar á los primeros entre los sentimientos atractivos ó que se derivan del amor, y á los segundos entre los repulsivos ó que se derivan del odio.

P. Qué conviene notar con motivo de esta distincion?

R. Que los sentimientos morales en cuanto nos acercan ó nos desvian de nuestros semejantes, son *orígen* del órden ó del desórden en nuestras relaciones sociales; al paso que las sensaciones consideradas como afectivas, es decir, en cuanto acompañadas de placer ó de dolor, son *efecto* del órden ó del desórden en nuestras relaciones físicas.

P. Por qué llamamos morales á los sentimientos malévolos, siendo asi que la moral los reprueba, y nos manda

combatirlos y sofocarlos por ser ellos causa del desórden en nuestras relaciones sociales, y de la mayor parte de los males que afligen á la humanidad?

R. La palabra *moral*, como la de *usos* ó *costumbres*, de donde se deriva, tiene dos acepciones en todos los idiomas: una lata y estensa, con la que se designa todo lo que es relativo á la conducta habitual de los hombres, sea buena ó mala; y en este sentido decimos *hombre de buenas costumbres, hombre de malas costumbres, costumbres puras, costumbres viciosas &c.*: tiene otra significacion menos genérica, mas restringida, de la cual nos servimos para denotar las costumbres buenas, y lo relativo á este estado: asi decimos del hombre de bien, que es hombre do *costumbres*, del disoluto que es hombre *sin costumbres*; que en las acciones del varon justo hay *moralidad*, que en las del licencioso hay *inmoralidad*. Esto supuesto, téngase entendido que cuando llamamos á los sentimientos malévolos sentimientos *morales*, empleamos esta voz en su sentido lato, en cuanto espresa todo lo que tiene relacion con la conducta del hombre, prescindiendo de que esta conducta sea conforme ó disconforme con el órden moral.

P. Qué entendemos por órden moral?

R. La coleccion de las leyes á que están sometidas las acciones de los hombres como séres inteligentes y libres; al modo que se llama órden físico la coleccion de las leyes, por donde se rigen los hechos ó los fenómenos materiales.

Leccion sesta.

DEL SENTIMIENTO-RELACION.

Pregunta. Como se produce en el alma el sentimiento-relacion?

Respuesta. El sentimiento-relacion se produce en el al-

ma con motivo de las sensaciones que recibe y de las ideas que forma. Para que se comprenda lo que con esto queremos significar, es indispensable remontar un poco la observacion. Si reflexionamos que es imposible que existan á un mismo tiempo dos ó mas seres, sin que resulten entre ellos por el mero hecho de coexistir, respectos ó relaciones de varias especies; si dando un paso mas advertimos que estas relaciones son y deben ser infinitamente numerosas en comparacion de los seres mismos entre quienes existen; si consideramos por último que la única ocupacion de la inteligencia humana es investigar y descubrir estas relaciones, y que ellas son las que forman el tesoro de nuestros conocimientos: luego echarémos de ver, que es muy natural que entre las sensaciones que á cada momento estamos recibiendo, y entre las ideas que continuamente estamos formando, haya correspondencias y relaciones análogas á las que hay entre los objetos que producen las sensaciones, y entre los seres que conocemos: que tambien es natural, que el número de estas relaciones sea mucho mayor que el de las sensaciones y las ideas; y que por último, es consecuencia legítima que al mismo tiempo que recibimos dos ó mas sensaciones, ó que fijamos la atencion en dos ó mas ideas, *sintamos* las relaciones que existen entre dichas sensaciones, y las correspondencias que hay entre estas ideas. Pues ese sentimiento que nos avisa confusamente de las relaciones existentes entre las sensaciones ó entre los conocimientos de que actualmente se ocupa el alma, es el que se llama sentimiento de relaciones, y con mas brevedad *sentimiento-relacion*, y se produce con ocasion y motivo de la presencia simultánea de dos ó mas sensaciones, ó de dos ó mas ideas.

P. Existe efectivamente en nosotros este sentimiento?

R. Es muy fácil convencerse de ello observando: 1.° Que en el uso vulgar y frecuente empleamos la palabra *sentir* y sus derivadas para espresar ese aviso secreto, esa percepcion confusa de las relaciones á que damos el nombre de sentimiento-relacion. Así, por ejemplo, cualquiera á quien por primera vez se

presentan dos objetos semejantes ó desemejantes, dice desde luego que *siente* la semejanza ó la diferencia, aunque todavia no acierte á distinguirla y á darse razon de ella. La belleza de un buen cuadro, la de una pieza escogida de música, la de un escelente trozo de poesía, se dice que es *sensible*, que *se siente*, aunque no se conozcan las relaciones de las tintas, de los sonidos, y de las voces que constituyen esos tres géneros de belleza. Del que muestra disposicion particular á sentir mayor número de relaciones en los objetos de un arte ó de una ciencia determinada, se dice que tiene el *sentimiento* de aquel arte ó de aquella ciencia. La verdad de una proposicion, la esactitud de un raciocinio se *sienten* en mil ocasiones, y lo decimos así, aunque no sepamos determinar en que consiste esa verdad y esa exactitud de que secretamente somos avisados. Todo esto prueba, que el fenómeno existe; que el alma siente las relaciones que constituyen la *semejanza*, la *desemejanza*, la *belleza*, la *verdad*, el *error*, antes de conocerlas: porque las voces que representan hechos, no penetran en el uso familiar, sino cuando los hechos son sentidos de todos, y por consiguiente tienen existencia real y efectiva (1): 2.° observando lo que pasa en nosotros cuando se ofrece á los sentidos un objeto compuesto capaz de interesarnos. Acerquémonos á examinar una obra de arquitectura construida en toda regla: antes de analizarla y de cónocer las partes de que se compone, el conjunto nos agrada: hagásenos oir una sinfonía en que desafine alguno de los instrumentos: sin saber por qué la sinfonía nos de-

(1) Jouffroy en su tratado sobre *la organizacion de las ciencias filosóficas*, dice que *los hombres SINTIERON las diferencias que separan á unas ciencias de otras, mucho antes de CONOCERLAS. L' humanitè en a eu le sentiment long-temps avant d' en avoir l' idée.* Mas adelante añade que este sentimiento puede llamarse, si se quiere, *apercepcion oscura*; toda vez que se entienda, que es fenómeno que precede á la *apercepcion distinta* ó sea á la idea ó al conocimiento. (Nouveaux mélanges philosophiques).

No deja de ser curioso ver á un profesor y escritor de filosofía, que ciertamente no pertenece á la escuela de Laromiguière, espresarse apremiado por la fuerza de la verdad, precisamente con las mismas palabras que emplea este al describir el *sentimiento-relacion*.

sagrada. Pues adviértase que en ambos casos el placer y el displacer que esperimentamos, no puede ser efecto sino de relaciones sentidas: relaciones regulares entre las partes del edificio; relaciones irregulares entre las partes de la armonía. Y decimos efecto de relaciones *sentidas*, y no de relaciones *conocidas*, porque para conocer las relaciones es menester estudiarlas, y aquel efecto se produjo instantáneamente, sin que precediera ni lo acompañase el estudio. Hay mas: el efecto se produce, aunque seamos incapaces de señalar su causa: para sentir la hermosura del edificio y la discordancia de la armonía, no se necesita ser arquitecto, ni músico: 3.º si no sintiésemos las relaciones, seria imposible que llegásemos á tener nociones de nada, pues todas ó casi todas nuestras ideas son ideas de relacion. ¿Y cómo podríamos dedicarnos á estudiar las relaciones, si ignorásemos su existencia? ó cómo pudiéramos saber que existen, si el sentimiento, que en el estado actual es nuestro único avisador de cuanto pasa fuera y dentro de nosotros, no nos informase confusamente de su presencia? En menos palabras: mientras las relaciones no se sienten, no hay razon ni motivo para estudiarlas, y no estudiándolas, es imposible conocerlas: luego si la inteligencia llega á tener ideas de relaciones, á distinguirlas y conocerlas en número casi infinito (y esto es innegable); las relaciones antes de convertirse en ideas se sienten; son sentimiento de relaciones, ó sentimiento-relacion.

P. Es distinto este sentimiento del de sensacion?

R. Enteramente distinto: y para convencerse de ello basta observar que la sensacion cuando es instructiva nos conduce al conocimiento del objeto que la motivó; y si las sensaciones son muchas nos conducirán al conocimiento de muchos objetos, tantos cuantas fueren las sensaciones recibidas; pero una cosa son los objetos, y otra muy diversa son las relaciones ó correspondencias que entre los objetos existen. Al conocimiento, pues, de estas relaciones no puede conducirnos la sensacion por sí sola, sino otro sentimiento distinto, aunque inseparable y como embebido y envuelto en ella.

P. Porqué decimos que el sentimiento-relacion, es inse-

parable de la sensacion y que viene como embebido y envuelto en ella?

R. Para notar un hecho que nos importa conocer, porque él esplica la causa de que la filosofía haya confundido por largo tiempo dos sentimientos enteramente distintos. Asediados por todas partes y continuamente de objetos materiales, nunca sucede que el alma reciba una sensacion única; siempre por mas abstraida que esté, son muchas y muy variadas las que á cada instante esperimenta. Ademas, observando un poco las sensaciones, notaremos, que ninguna, aun cuando se la considere sola y separada de las otras con quienes viene acompañada, es sensacion pura y simple: todas se componen de un número mayor ó menor de sensaciones repetidas; todas son compuestas. Lo mismo sucede con las ideas de que actualmente se ocupa el alma. De estos hechos que son indubitables, debe resultar que no haya un instante en que no se excite ó pueda excitarse en nosotros el sentimiento-relacion, supuesto que la condicion necesaria para que este sentimiento se produzca es la presencia simultánea de dos ó mas sensaciones, ó de dos ó mas ideas; resulta tambien que toda sensacion por individual y aislada que nos parezca, siendo en realidad de verdad sensacion compuesta, debe traer consigo el gérmen del sentimiento-relacion; y que por consiguiente este sentimiento, aunque distinto de la sensacion, viene siempre con ella, y se origina de ella; siendo esta la causa de que comunmente se le haya confundido con la sensacion, hasta que una filosofía mas observadora deslindó los dos fenómenos.

P. Quién fué el primero que señaló esta distincion?

R. Mr. Laromiguiére (1) á beneficio de un análisis escrupuloso sobre el origen de las ideas.

P. En virtud de qué propiedad son causa las sensaciones, y las ideas de que se produzca el sentimiento-relacion?

(1) Profesor de filosofía en la universidad de Paris, donde leyó en los años de 1811 y 1812 las *Lecciones*, cuya sesta edicion aumentada con algunos apuntamientos del mismo autor, hasta ahora inéditos, acaba de hacerse en Paris, chez H. Fournier, rue Saint-Benoît.

R. En cuanto son compuestas, porque solo así puede haber multiplicidad; condicion necesaria para que haya relaciones ó correspondencias.

P. Qué tiene de particular el sentimiento-relacion?

R. Que es el mas fecundo y el mas importante de todos para la formacion de la inteligencia. Es el mas fecundo; porque las relaciones de que nos avisa el sentimiento, son siempre incomparablemente mas numerosas, que los objetos entre quienes existen. Trácense por ejemplo dos figuras en la pizarra: ¿quién enumerará las relaciones que podemos *sentir*, y previo este aviso, estudiar y conocer entre las dos figuras? Es el mas importante para la formacion de la inteligencia, porque los conocimientos que ella atesora, todos son, como veremos al analizarlos, conocimientos de relaciones. Y ahora se comprenderá mejor, por qué digimos que las sensaciones reciben la propiedad de *instructivas* principalmente de la composicion; pues así dán motivo á que se despierte el sentimiento de las relaciones, que estudiadas y distinguidas, pasan á ser los conocimientos que enriquecen á la inteligencia.

Leccion séptima.

DEL SENTIDO INTIMO, Ó LA CONCIENCIA.

PREGUNTA. Qué entendemos por *sentido íntimo*?

RESPUESTA. Lo mismo que por conciencia: el sentimiento que nos avisa confusamente de todos los fenómenos que pasan en nuestra alma; de todas sus modificaciones asi pasivas, como activas.

P. Tenemos este sentimiento?

R. Su existencia no admite duda ni discusion. Si no sintiésemos que *sentimos*, que *entendemos*, y que *queremos*, cómo pudiéramos saber que nuestros sentimientos, nuestras

ideas, y nuestras voliciones son nuestras y nos pertenecen? Lo sabemos, y lo sabemos con certidumbre indestructible, porque todos estos fenómenos son fenómenos sentidos del alma, porque el alma los siente, y se siente á sí misma en todos, ó lo que es idéntico; porque de todos tiene *conciencia.*

P. A cuantas especies se pueden reducir todos los fenómenos de sentido íntimo ó de conciencia?

R. A las mismas tres especies en que se resuelven todos los hechos psicológicos, á saber; sentimientos, ideas ó conocimientos, y voliciones ó actos de la voluntad.

P. La conciencia de estos fenómenos es algun sentimiento especial, distinto de los mismos fenómenos sentidos?

R. Conviene advertir, para que nos entendamos, que todas las modificaciones de que es susceptible el alma, se dividen en dos clases: una de las que el alma se dá á sí misma; otra de las que recibe sin ser causa inmediata de ellas. Las primeras se llaman *activas,* y *activo* el estado del alma causándolas: las segundas se llaman *pasivas,* y *pasivo* el estado del alma recibiéndolas. Esto supuesto, decimos que cuando las modificaciones ó los fenómenos psicológicos son pasivos, la conciencia que se tiene de ellos no es un sentimiento particular y distinto, sino que son los mismos fenómenos, las mismas modificaciones reveladas sensiblemente al alma, y certificándola de su presencia. Asi, la conciencia de una sensacion, la de un placer, la de un dolor, la de un conocimiento formado, son la misma sensacion, el mismo placer, el mismo dolor, el conocimiento mismo, ni mas ni menos. Sentir, y sentir que se siente, es rigorosamente idéntico. Mas no sucede otro tanto, cuando las modificaciones ó los fenómenos son activos. En estos el sentimiento de la modificacion no es ni puede ser la modificacion misma. Una cosa es ejercitar la actividad, y otra muy distinta sentir su ejercicio; no es lo mismo *querer,* que *sentir que queremos.* Los dos hechos tienen sin duda correlacion necesaria; porque es imposible que el alma se determine á la accion, sin que sienta que se determina: es imposible que quiera, sin sentir

que quiere. Pero no porque los dos hechos esten correlacionados, se identifican ni se confunden. El primero corresponde al estado activo del alma; el segundo al estado pasivo. El alma cuando obra, cuando se determina, cuando quiere, se dá á sí misma una modificacion especial: cuando siente la accion de su fuerza, la espontaneidad de sus determinaciones, los actos de su querer; la modificacion que constituye este sentimiento no la causa ella, sino que la recibe á fuer de sensible, esto es; como dotada de la propiedad de sentir cuanto en ella pasa. En suma; en las modificaciones de la actividad el alma es activa; en las de la sensibilidad es pasiva: luego siendo el sentido íntimo una modificacion del principio sensible, claro es por demas que debe distinguirse de las modificaciones del principio activo.

P. Cómo deberemos llamar al sentimiento de las modificaciones ó fenómenos activos del alma?

R. Sentimiento de nuestras facultades, ó mas bien, de nuestros actos ó de nuestras operaciones.

P. Este sentimiento es distinto de los tres que hemos analizado en las lecciones anteriores?

R. Muy fácil es advertir la diferencia, notando la que hay entre las causas y los objetos de aquellos, y la causa y el objeto de este. La causa de la sensacion y el objeto á que se refiere, son los seres materiales constituidos fuera de nosotros. En el sentimiento-relacion la causa productora es la presencia simultánea de dos ó mas sensaciones, de dos ó mas ideas: el objeto á que se termina, es sentir las relaciones existentes entre las sensaciones ó las ideas. La causa del sentimiento moral son nuestros semejantes, y principalmente sus actos: el objeto, nuestros semejantes mismos, pues que todos los sentimientos de este género tienden à unirnos con, ó á separarnos de ellos. Pero el sentimiento de nuestros actos no reconoce mas causa que nuestros mismos actos, ni tiene mas objeto que el informarnos de su existencia y de su índole.

P. Qué quiere decir esto?

R. Quiere decir que el alma no solo siente el egerci-

cio ó los actos de su actividad, sino que siente tambien las diversas modificaciones de este egercicio, el carácter particular de sus actos: esto es, que á un mismo tiempo y por efecto del mismo sentimiento, el alma cuando está en accion, siente que obra y el modo con que obra. Así pues, cuando el acto es deliberado, hecho con intencion, y dirijido á cierto fin que la voluntad se propuso; al sentirlo, lo sentimos con todas estas modificaciones, ó mas bien dicho; sentir estas modificaciones, es sentir el acto. Sucede con el sentimiento de nuestros actos, lo propio que con el de la existencia personal, la cual es imposible sentir separada de las modificaciones que la acompañan: sentir yo mi existencia, es sentirme en el estado en que existo. Pues lo mismo en el sentimiento de nuestros actos; sentirlos es sentir las modificaciones y los caracteres, así generales, como especiales, que los constituyen.

P. Qué efecto produce el sentimiento de nuestros actos, cuando recae sobre los que hacemos deliberadamente, con formal intencion de hacerlos y para realizar el fin que la voluntad se ha propuesto?

R. Resulta, que nos imputamos estos actos, y sus efectos; esto es, que reconocemos que estos actos son nuestros, que estos efectos los hemos querido producir nosotros. Y es preciso que asi sea, porque el sentimiento nos informa, como acabamos de ver, no solo de la existencia de nuestros actos, sino de todas sus modificaciones: de consiguiente, cuando nuestros actos son deliberados, hechos con intencion y dirigidos por la voluntad á ciertos fines, todas estas circunstancias de su formacion son sentidas del alma.

P. Qué consecuencias nacen de aquí?

R. Dos de grande importancia: 1.ª que el sentimiento de nuestros actos es uno de los principios constitutivos de la moralidad de las acciones humanas, y uno de los elementos mas esenciales para la formacion de la conciencia moral: porque seria imposible que hubiese acciones morales, es decir; acciones buenas ó malas moralmente, capaces de ser reconocidas y apreciadas como tales por la conciencia, si el

hombre no se imputase sus actos; si no se sintiese autor y causa libre de ellos: 2.ª que este mismo sentimiento es el orígen remoto del sentimiento moral. Este tiene su causa inmediata en los actos intencionales de nuestros semejantes. Nosotros les imputamos las acciones que ejecutan con intencion; los miramos como verdaderas causas libres de los efectos que deliberadamente y por su propia voluntad producen; y de aqui el que sus actos nos inspiren amor, gratitud, respeto, ó por el contrario; aversion, resentimiento, desprecio, segun la cualidad buena ó mala que estos actos tuvieren. ¿Pero nos ocurriria el imputar á los demas hombres sus actos, si antes no nos hubiésemos imputado á nosotros mismos los nuestros? Informados por el sentimiento, de que cuando obramos deliberadamente, obramos con intencion, proponiéndonos un fin que aspiramos á realizar: que por consiguiente, siendo nuestra esta intencion, y obra de nuestra voluntad el propósito de este fin, somos verdadera causa del acto y de sus efectos: sintiendo que es esto lo que en nosotros pasa, y reconociendo en los demas hombres una naturaleza idéntica á la nuestra; les imputamos sus actos, como á nosotros nos imputamos los nuestros. Luego es claro que necesitamos sentir que nuestros actos nos son imputables, para poder atribuir este mismo carácter á los de nuestros semejantes; y como es este carácter el que en los de ellos provocan nuestros sentimientos morales, síguese con rigorosa ilacion que el principio generador y remoto del sentimiento moral es el sentimiento de nuestras facultades, de nuestras operaciones ó de nuestros actos.

P. Produce otros efectos este sentimiento?

R. Otros produce de no menor consideracion, los cuales se examinarán mas oportunamente en la moral.

Leccion octava.

DEL ÓRDEN CON QUE NACEN LAS DIVERSAS ESPECIES DE SENTIMIENTOS, Y DE SU DIVERSIDAD.

PREGUNTA. Con qué órden van naciendo y formándose en el alma las cuatro especies de sentimientos que hemos examinado?

RESPUESTA. El primer sentimiento que se produce en el alma, es el sentimiento-sensacion, el cual no solo precede en tiempo á los otros, sino que durante cierto periodo, reasume y absorve en sí toda nuestra existencia. La vida del hombre empieza por sensaciones. Su primer estado es la infancia, durante la cual, el alma no vive sino en los órganos. La sensacion pues es el primero, y hasta cierto tiempo (1) el único sentimiento del hombre. Con igual certidumbre podemos asegurar, que el sentimiento moral es el último á producirse. Porque siendo necesario para que este sentimiento se forme, que las acciones de los hombres hagan impresion en nuestros sentidos *(sentimiento-sensacion)*, que conozcamos á los hombres como semejantes nuestros *(sentimiento-relacion)*, y que les imputemos sus acciones, para lo cual es indispensable que antes nos hayamos imputado las nuestras *(sentimiento de los actos)*; es evidente que el *sentimiento moral* no puede nacer sin que concurran á su formacion los otros tres sentimientos; de donde se sigue, que estos existen antes que aquel, ó lo que es idéntico; que el sentimiento moral se produce despues de formados los otros; que es el último de todos en el órden de succesion. No es tan

(1) No es posible determinar su duracion; pero bien puede asegurarse que este periodo primitivo es mucho mas corto de lo que piensan, los que no han observado la celeridad con que se desenvuelven las facultades intelectuales en los niños.

fácil determinar la que hay entre el sentimiento-relacion y el sentimiento de nuestros actos. A primera vista parece que el sentimiento-relacion debe producirse al mismo tiempo que el de sensacion, ó inmediatamente despues; porque en efecto, si la condicion necesaria de su existencia es la presencia simultánea de dos ó mas sensaciones; siendo indudable que la sensacion es el primer fenómeno de la vida, y que el alma está recibiendo un sin número de sensaciones variadas durante la infancia, cuando todavia no ha ejercitado sus facultades activas; parece natural inferir que el sentimiento-relacion germina desde que existe su causa, y por consiguiente antes que se produzca el sentimiento de nuestros actos. Esto no obstante, la reflexion nos dice que para sentir las relaciones no basta, aunque es indispensable, la simultaneidad de las sensaciones, sino que se necesita ademas, que el alma empieze á discernirlas y separarlas, ó que las sienta como discernibles y separables. Sin esto habrá multiplicidad de sensaciones y por consecuencia habrá relaciones entre ellas; pero no habrá sentimiento-relacion, porque el alma no sentirá mas que un solo fenómeno, una sensacion única, siquier sean muchas. Para que las relaciones empiezen á sentirse, es menester que el alma concurra con su actividad á descomponer esta sensacion total y confusa, si no por completo, lo cual es obra de la inteligencia, á lo menos lo bastante para que las sensaciones se sientan como distintas, que es lo que constituye el sentimiento-relacion. Y si tenemos presente que desde el punto que la actividad entra en ejercicio, este ejercicio se siente; que el alma nunca obra sin sentir que obra; seguiráse que siendo necesario para la formacion del sentimiento-relacion algun trabajo de la actividad, debe la actividad sentirse antes que las relaciones se sientan; ó lo que es idéntico; debe el sentimiento de la actividad ó de nuestros actos preceder al sentimiento-relacion.

P. Cual es, pues, el órden de sucesion en las cuatro especies de sentimientos?

R. El siguiente: 1.° Sensacion: 2.° Sentimiento de nues-

tras facultades; actos ú operaciones: 3.º sentimiento-relacion: 4.º sentimiento moral.

P. Pueden referirse á una sola las cuatro especies de sentimientos? Podrá decirse que las últimas son transformaciones de la primera?

R. De ningun modo, y ya lo hemos demostrado prolijamente al tratar de cada sentimiento. Cada cual tiene su naturaleza especial, distinta enteramente de la de los otros. El sentimiento-sensacion es sin duda el primero que se manifiesta en el alma; pero sería grande error el creer, que porque precede á los demas, estos sean transformaciones ó modificaciones suyas. ¿Qué afinidad ó qué semejanza puede haber entre las sensaciones recibidas con motivo del contacto material de los cuerpos, y el sentimiento de la justicia ó injusticia de las acciones humanas? ¿Quién hay que confunda los placeres sensuales con los de la virtud; el dolor que nos causa una desgracia inevitable, con las penas agudas del arrepentimiento; la satisfaccion de las necesidades orgánicas con la de los afectos purísimos del alma? Son distintos estos placeres y estos dolores, porque son diversos en especie nuestros modos de sentir. Les damos un nombre comun *(sentimiento)*, no para significar que sean una misma cosa ó transformaciones y modificaciones de un mismo principio, no; sino para denotar el concepto general en que convienen; á saber: en ser hechos que pasan en el alma, y que el alma siente. El nombre genérico aplicado á muchas cosas, no supone que las cosas sean idénticas, sino que tienen alguna cualidad comun, aunque en las demas difieran esencialmente. Así por egemplo, el nombre *sustancia* se aplica á Dios, al alma humana, á los cuerpos; ¿y por eso diremos que la sustancia de Dios, la del alma y la material son idénticas? Cada cual de las cuatro especies de sentimientos tiene su orígen y su naturaleza especial distinta de las otras, segun hemos observado analizando su formacion: todas cuatro, sin embargo, llevan un mismo nombre genérico, porque todas convienen en ser modificaciones sentidas del alma, en excitar en ella esa conmocion vaga, obscura, profunda, que los hombres llaman vulgarmente

sentimiento, y que la filosofía puede observar pero no definir, por ser uno de los fenómenos originales de nuestra naturaleza.

P. Se comprenden en la clasificacion que hemos hecho, todos los sentimientos de que es susceptible el alma?

R. Ninguno hay que no pueda reducirse á alguna ó algunas de las cuatro especies que hemos analizado. Asi por ejemplo, el *sentimiento de la belleza,* se resuelve en el sentimiento-relacion, porque sentir lo *bello,* es sentir la regularidad de las proporciones: el *sentimiento de la justicia,* se resuelve en el sentimiento-relacion, y en el sentimiento moral, porque sentir la justicia de un acto, es sentir la relacion que ese acto tiene con la ley del *deber,* y que el agente es una causa moral: *el sentimiento religioso,* se forma mediante la reunion de todos nuestros sentimientos: todos concurren á excitarlo. Sintiendo los fenómenos del mundo físico y sus infinitas relaciones: sintiendo en la actividad propia y en los actos con que nuestros semejantes ejercitan la suya, la existencia del mundo moral; nos elevamos al sentimiento de la causa creadora de ambos órdenes y al de los afectos de gratitud, adoracion y amor que nos unen con ella. Así pues, no hay un solo sentimiento, entre los innumerables de que es capaz la sensibilidad humana, el cual bien analizado, no se reduzca á alguna de las cuatro especies en que los hemos clasificado todos, ó que no sea un sentimiento compuesto de algunas de estas especies ó de todas juntas.

P. Pueden comprenderse todas en otra clasificacion mas genérica?

R. Pueden comprenderse en dos grandes categorías; una de sentimientos relativos al órden físico; otra de relativos al órden moral. La sensacion y el sentimiento-relacion parece habérsenos concedido para comunicar con el primero: el sentimiento de nuestros actos y el sentimiento moral para vivir en el segundo. (1)

---

(1) La simultaneidad de los sentimientos y de las ideas del

P. Poseen todos los hombres en igual grado la propiedad de *sentir?*

R. Todos la poseen, siendo esta una de las tres propiedades esenciales del alma humana. Todos tienen el sentimiento sensacion, el sentimiento de sus facultades, el sentimiento-relacion y el sentimiento moral; porque la sensibilidad la constituyen estos cuatro modos de sentir: pero no todos tienen estos sentimientos en igual grado. La sensibilidad en todas sus cuatro especies, varía mucho de individuo á individuo. Por eso observamos que no todos los hombres son igualmente sensibles al placer y al dolor, que no todos lo son de un mismo modo al sentimiento de las relaciones; que no todos aprecian idénticamente el sentimiento de sus propios actos, ni se sienten igualmente conmovidos por efecto de los de sus semejantes. En esto observamos mil variedades y diferencias, las cuales demuestran que si bien todos los hombres son capaces de sentir y todos sienten de los cuatro modos con que la sensibilidad se desenvuelve; pero no todos poseen estos sentimientos en igual grado.

P. Cuál es la causa de estas diferencias?

R. Pueden ser varias: las principales son la variedad en las organizaciones, la de los conocimientos de que está provista la inteligencia, y sobre todo la de la educacion y los hábitos; porque debemos tener entendido que todos los sentimientos humanos son perfeccionables por la educacion, y que todos, lo mismo los buenos que los malos, los legítimos que los viciosos, se fortifican y robustecen con la costumbre.

órden moral, debe dar motivo á que se produzca el *sentimiento de las relaciones morales*. No hacemos mérito especial de él, porque no lo consideramos como sentimiento primitivo, sino como el mismo *sentimiento-relacion* informándonos de las existentes entre las ideas y los afectos del órden moral.

SECCION SEGUNDA.

INTELIGENCIA.

Leccion primera.

DE LO QUE ES LA INTELIGENCIA HUMANA, Y COMO DEBE ESTUDIARSE.

Pregunta. Qué quiere decir *inteligencia?* (1)

Respuesta. Esta palabra tiene varias acepciones en el idioma vulgar y en el de la filosofía. Se llama *inteligencia* el principio ó el ser inteligente: en este sentido se dice que el hombre es una inteligencia, que los ángeles son inteligencias superiores, que Dios es la inteligencia suprema. Se llama *inteligencia* la propiedad de conocer y comprender de que están dotados los seres inteligentes: en este sentido hemos dicho que la inteligencia es una de las tres propiedades constitutivas del alma humana (2). Se da tambien el nombre de *inteligencia* á la reunion de las facultades con que logramos adquirir los conocimientos: en este concepto, dice Damiron, y con él los filósofos de la escuela á que pertenece, que la inteligencia es *la facultad de adquirir, conservar, y combinar las ideas* (3) que es como decir, que la inteligencia es el juicio, la memoria y la imaginacion. Ultimamente, se emplea la voz *inteligencia* para denotar los conocimientos

(1) De *intus legere*; leer interiormente.
(2) Y en el mismo es equivalente á *entendimiento.*
(3) Cours de philosophie par M. Ph. Damiron: psicolog. 1. part. deuxième sect. chap. 1.

ya adquiridos; asi decimos que tiene inteligencia de un teorema de geometría el que lo conoce y sabe demostrarlo.

P. En cual de estas acepciones debemos estudiar la inteligencia?

R. Para que su estudio sea provechoso y no divague en vanas teorías, debemos examinarla bajo el último de los cuatro aspectos por donde la hemos definido, quiero decir; que debemos analizar los conocimientos humanos: determinar qué son y en qué consisten las nociones que tenemos: porque es claro que si logramos resolver este problema, habrá de sernos fácil comprender lo que es el ser inteligente; lo que es la propiedad de conocer de que está dotado; y lo que son las facultades, á cuyo impulso esta propiedad se desenvuelve y perfecciona. Los conocimientos humanos son los fenómenos de la inteligencia del hombre considerada como propiedad de conocer: por eso conviene estudiarla en ellos, porque nuestras investigaciones nunca son seguras y exactas, sino cuando proceden de la observacion rigorosa de los hechos al descubrimiento de las propiedades, y á la nocion de los principios.

P. Para estudiar la inteligencia de este modo, será necesario traer á colacion todos los conocimientos humanos?

R. No por cierto: bastará que examinemos lo que todos tienen de comun. A cada ciencia incumbe esplicar una série especial de conocimientos: á la filosofía de la *inteligencia,* toca dar razon de lo que son los conocimientos, sea cual fuere la ciencia á que pertenezcan; y para esto no es menester que los posea todos, sino que sepa lo que constituye el carácter genérico de *conocimiento,* en que todos convienen.

P. Cual es el carácter genérico en que convienen todos los conocimientos humanos?

R. El ser juicios formados con ideas conocidas ó que se tienen por tales. Todos los conocimientos humanos se reducen á pensamientos, opiniones y creencias; pero los pensamientos, las opiniones y las creencias, no son sino juicios formados con ideas que conocemos ó que nos parece conocer.

P. Qué consecuencia nace de aquí?

R. Que para determinar la índole de los conocimientos humanos, ó su carácter constitutivo, debemos analizar el juicio, y que si conseguimos introducir alguna luz en este fenómeno, podremos lisongearnos, si no de haber resuelto el problema de la inteligencia humana, por lo menos de habernos acercado lo posible á su resolucion. Y hablamos con esta reserva, porque sabemos que son muchas y muy graves las dificultades de que está erizado ese problema. La inteligencia tiene misterios en que á ella misma no le es dado penetrar; y semejante, segun la gentil espresion de Ciceron, á los ojos materiales que con ver cuanto pasa fuera de ellos, no pueden verse á sí mismos; la inteligencia vé, conoce, comprende infinito número de verdades, y le es sumamente difícil, y en ciertas coyunturas imposible, verse, conocerse y comprenderse á sí propia.

Leccion segunda.

DEL JUICIO Y DE LAS IDEAS, Y DE SU INTIMA CORRELACION.

PREGUNTA. Supuesto que para determinar el carácter constitutivo de los conocimientos humanos, es indispensable analizar el juicio, por ser este el fenómeno en que se resuelven todos nuestros conocimientos; y supuesto tambien que segun indicamos antes, los juicios se forman con ideas; parece natural para proceder en todo analíticamente, que comencemos por averiguar lo que son las ideas. Qué es pues, la *idea*?

RESPUESTA. La nocion de las ideas está enlazada tan estrechamente con la del juicio, que no es fácil hacer entender aquella, mientras esta no se comprenda. Diremos sin embargo provisionalmente que la *idea* es una modificacion del alma en cuya virtud conoce las cosas que son términos del juicio.

P. Qué es pues el juicio?

R. La percepcion y la afirmacion de la relacion existente entre dos términos comparados. Ver y afirmar que *A*=



B, es formar un juicio, los términos *A* y *B*, representan las ideas: el signo = la relacion de igualdad que se afirma.

P. Basta la percepcion de los términos para que haya juicio?

R. No: es indispensable que se perciba *relacion* entre los dos términos, y que esta relacion se *afirme* por el alma. Así, en el ejemplo citado, para que con los términos *A B*, se forme un juicio, no basta que el alma vea estos términos, sino que es menester que perciba la relacion de igualdad que entre sí tienen, y que afirme esta relacion.

P. Cómo afirma el alma la relacion percibida entre estos términos?

R. Pronunciando interiormente la palabra *es* de que nos servimos para trasladar á fuera el juicio concebido. *A es* igual á *B*: *la virtud* es *amable*: *Virgilio* es *poeta*. Cada proposicion de estas es la traduccion de un juicio, su espresion verbal. Pues ahora, ¿cual es el valor de la palabra *es* en estas proposiciones? Afirmar el que las forma, que vé ó percibe relacion de igualdad entre *A* y *B*; de conveniencia entre la *virtud* y lo *amable*; entre *Virgilio* y *poeta*. Luego el pronunciamiento de la palabra *es* constituye la afirmacion. Suprímase esta palabra en los ejemplos citados: quedarán los nombres espresivos de los términos, y supuesto que los términos estan relacionados, quedarán tambien las relaciones; pero como no se afirman, desaparecerán las proposiciones, se se desvanecerán los juicios; habrá voces; mas faltarán los conceptos. La espresion, pues, de la palabra *es* constituye el acto afirmativo del alma, que se llama *juicio*, mientras no sale del recinto interior de la inteligencia y *proposicion*, cuando se formula con voces articuladas (1).

P. Cuántos son los elementos de que se compone el juicio?

(1) Bueno será notar desde ahora la importancia de la *palabra ES*, la cual es tanta, que puede decirse, copiando la sagáz observacion de un filósofo, que la escelencia del hombre consiste en poder darle sentido. A su tiempo se desenvolverá esta idea.

R. Tres: los dos términos entre quienes se percibe la relacion, y el verbo *es* que los une afirmándola. En la Lógica, los dos términos del juicio se llaman *sugeto* y *atributo;* y el verbo *es* que los une afirmando la relacion percibida, se denomina con bastante propiedad *cópula,* esto es, vínculo de union entre los dos términos.

P. Están de acuerdo los autores que tratan de esta materia en la esplicacion que hemos hecho del juicio?

R. Muchos niegan que la afirmacion sea parte integrante del juicio, el cual suponen que se constituye desde el punto que se percibe la relacion entre los términos comparados. En la opinion de estos autores la cópula espresa que se percibe, no que se afirma la relacion entre los términos.

P. Cómo nos persuadiremos de que la afirmacion es parte esencial del juicio?

R. Observando que no lo hay aunque percibamos los términos y su relacion, mientras no afirmamos mentalmente la relacion percibida. ¿En cuantas ocasiones no nos acontece el percibir ó creer qué percibimos ciertas relaciones entre los objetos, sin que nos atrevamos por eso á formar el juicio? ¿En cuántas no sentimos, que sería temeridad el formarlo? Nada mas comun en estos casos que decir, *que suspendemos el juicio, que no queremos hacerlo, que nos abstenemos de juzgar;* y sin embargo, ello es cierto que hemos visto y percibido relaciones; esas mismas relaciones que no afirmamos; luego la sola percepcion de las relaciones no es lo que constituye el juicio. Uno de los escritores que han penetrado con mas tino, y sin duda el que con mayor claridad se ha espresado en las cuestiones relativas á la inteligencia, dice que *el hombre SIENTE una multitud infinitamente variada de relaciones: que PERCIBE muchas menos de las que siente y por eso es ignorante: y que desgraciadamente AFIRMA muchas mas de las que percibe, y por eso yerra* (1). Indudablemente es esto lo que pasa en nosotros. En mil casos afirmamos relaciones que no ve-

(1) M. Laromiguière, tom: 2, leçon 4me.

mos, ó las afirmamos donde no las vemos, siendo esta la causa de todos nuestros errores. Pues ahora, si esto es así, infiérese con evidencia, que una cosa es percibir las relaciones y otra distinta el afirmarlas, y que es la afirmacion la que constituye el juicio, supuesto que los errores son realmente juicios, aunque ilegítimos y viciosos.

P. Queremos decir por esto que la percepcion no sea parte integrante del juicio?

R. De ningun modo: lo que decimos es, que no basta percibir la relacion, sino que es menester ademas afirmarla interiormente para que el juicio se forme. Pero es claro que la afirmacion no puede tener lugar mientras no se perciba la relacion que se afirma. Así, pues, esta percepcion es parte integrante y esencial del juicio. Antes de afirmar yo que $A=B$, es indispensable que perciba la relacion de igualdad; decimos mas, es indispensable que en el acto de juzgar que A es igual á B, mi inteligencia esté viendo la relacion de igualdad, porque de lo contrario la afirmacion careceria de sentido. (1) Lo que puede suceder y sucede siempre que juzgamos mal, es que veamos la relacion donde no está; que veamos la relacion de igualdad entre A y B, no existiendo tal relacion entre estos dos términos. Esto se verifica cuando la idea de la relacion, ya formada anteriormente, se presenta al alma en el acto de estar comparando y por efecto de la comparacion de los términos entre quienes tal relacion no existe. El alma en este caso afirma que ve la relacion entre los dos términos que compara; y afirma mal, no porque no esté percibiendo la relacion, sino porque la percibe donde no está, ó mas bien dicho, porque la refiere á términos entre los cuales tal relacion no se halla.

(1) La escuela de Mr. Cousin llama *creencia* á la afirmacion de la relacion vista ó percibida. «El alma cuando juzga, dice Damiron, hace dos cosas: primero *vé* y luego *crée*. La sucesion de estos dos hechos es »tan rápida, que puede decirse que se producen á un mismo tiempo, mas »siempre es necesario que la vision preceda á la creencia: de lo contra»rio esta careceria de objeto.» (Psicolog. 1.er part. Sec. 2.me chap. 1.

P. Formamos juicio, siempre que afirmamos la relacion percibida entre dos términos?

R. Hablando con propiedad la afirmacion de la relacion percibida no debiera llamarse juicio, sino cuando el alma la pronuncia por primera vez. El juicio ya formado pasa á ser en el alma una opinion, una creencia, una verdad; y bajo cualquiera de estas formas, es un hábito intelectual, una modificacion constante y permanente de la inteligencia. Entonces la proposicion en que se traduce el juicio, no espresa el juicio que actualmente se está formando, sino el formado anteriormente, ó sea, la opinion, la creencia, la verdad, en que aquel juicio se ha convertido. Cuando el geómetra, por ejemplo, dice: »los án-»gulos opuestos por el vértice son iguales» afirma la relacion de igualdad entre los ángulos opuestos; pero esta afirmacion no constituye un juicio que quizá cuenta ya largos años de formado: lo que hace es certificar y dar testimonio de la conviccion ó creencia en que el alma está por consecuencia de ese juicio formado con evidencia antes de ahora. No obstante esto, como el juicio, en el acto de formarse, y despues de formado y convertido en creencia, se espresa idénticamente lo mismo, y tiene el mismo idéntico valor en todas las combinaciones posibles de nuestras ideas; los lógicos no le alteran el nombre, y llaman siempre juicio al sentido que espresa la proposicion, ya sea que anuncie una verdad, una creencia, una opinion que actualmente se está formando en el alma, ya sea que anuncie una verdad, una creencia, una opinion formada por un juicio anterior. No hay inconveniente en adoptar esta locucion, toda la vez que tengamos presente que el juicio propiamente dicho es el actual, conviene á saber; la percepcion y la afirmacion de la relacion existente entre dos términos en el acto de percibirla y afirmarla.

P. Supuestas estas nociones, podemos ya comprender lo que es la idea?

R. *Idea* es la percepcion ó el conocimiento de los términos del juicio. *Juzgar* segun hemos visto, es percibir y afirmar una relacion entre dos términos: pues tener idea es ver, percibir,

conocer estos términos; y así como la *proposicion* es el sentido del juicio, ó la traduccion material de este acto espiritual del alma; así las *palabras* son el sentido de las ideas, la espresion material de la modificacion del principio inteligente en cuya virtud el alma vé, percibe ó conoce las cosas que son términos del juicio. *Virgilio es poeta:* esta frase es la espresion de un juicio: *Virgilio* y *poeta*, términos de este juicio, son dos palabras que representan dos ideas.

P. Cómo logramos la percepcion ó el conocimiento de los términos del juicio á que damos el nombre de ideas?

R. A beneficio del juicio, es decir, formando juicios: toda idea es el producto de cierto número de juicios; y cuanto mas numerosos fueren estos y mejor se formaren, mas luminosa y completa será la idea.

P. Pero si la idea es término del juicio, si es elemento necesario para su formacion, cómo puede ser producto suyo?

R. No decimos que sea producto del juicio en que entra como elemento, no obstante que este juicio puede contribuir á perfeccionarla; sino que lo es de otros juicios anteriores. Cuando yo pronuncio *Virgilio es poeta,* ó ignoro absolutamente lo que digo, y en este caso no tengo ideas y por consiguiente no formo juicio, aunque mis labios articulen estos sonidos; ó conozco bajo algun concepto á *Virgilio*, y tengo alguna nocion aunque sea escasa y diminuta de lo que es *poeta.* Supongamos que nada sé de *Virgilio* sino que fué un hombre que existió antes de ahora; ni de lo que es ser *poeta* sé mas, sino que así se llama el que hace versos. Para mí, pues, la idea *Virgilio* representa un hombre que vivió en otro tiempo: la idea *poeta,* el que hace versos. Ahora bien, ¿cómo he logrado yo el escaso conocimiento que tengo de esos dos términos? esta es la cuestion. Es indudable que la idea *Virgilio* tal cual está en mi alma y segun lo que en ella representa, la he adquirido afirmando cierta relacion entre aquel nombre y un individuo de la especie humana; afirmando otra relacion entre este individuo y el tiempo pretérito; mas claro: formando dos juicios que son estos: *Virgilio es un hombre—Virgilio hom-*

bre existió antes de ahora. Analizemos el segundo término y nos dará el mismo resultado. La idea *poeta* me representa solamente el que hace versos: luego la he adquirido afirmando la relacion que percibo entre el nombre *poeta*, y la accion de versificar; ó lo que es idéntico, formando este juicio: *ser poeta es hacer versos.* Y tan es cierto que asi se producen las ideas, y que por consiguiente cualquiera de ellas es mas ó menos completa, segun fuere mayor ó menor el número de juicios que representa, que la de Virgilio ha adquirido mas estension mediante el juicio que nos ha servido de ejemplo: ya aquel nombre me representa no solo un individuo de mi misma especie que vivió en otro tiempo, sino ademas un individuo &c. *que hacia versos;* y si aumento el número de las afirmaciones, si añado, v. g. *Virgilio nació en Mantua—Virgilio escribió la Eneida—Virgilio fué de carácter modesto—Virgilio fué protegido de Augusto;* estas nuevas afirmaciones habrán indudablemente aumentado la estension de aquella idea. Luego es evidente que las ideas se forman juzgando, que todas son el producto de nuestros juicios.

P. Esto es claro; pero siempre queda una dificultad que no está resuelta. Cómo logramos las primeras ideas? Estas por lo ménos, no pueden ser producto de juicios anteriores, supuesto que siendo las dos ideas entre quienes se percibe y se afirma la relacion, elementos necesarios del juicio; antes que el alma pueda formar el primer juicio sobre cualquier objeto, es indispensable que ese objeto le sea de algun modo conocido, ó lo que es lo mismo, es indispensable que tenga alguna idea de el?

R. Para satisfacer á esta dificultad observarémos 1.° que nosotros no conocemos los objetos sino en sus cualidades: la naturaleza íntima de las cosas nos es absolutamente desconocida. Asi, por ejemplo, conocer el oro, es conocer un objeto duro, brillante, pesado, amarillo, que se cria en las entrañas de la tierra, que es dúctil, maleable &c. Observarémos 2.°, que conocer las cualidades de un objeto es referir ó atribuir al objeto ciertas propiedades; por ejemplo,

conocer la ductilidad del oro, es atribuir á este metal, la propiedad de poder ser adelgazado fácilmente; conocer su amarillez, es atribuirle la propiedad de descomponer la luz de cierto modo, ó de hacer cierta impresion en el órgano de la vista; conocer su dureza, es atribuirle la propiedad de resistir à que se altere la cohesion entre las partes que lo componen, ó la de hacer cierta impresion en el tacto, y asi de las demas. Esto supuesto, decimos que si la inteligencia humana solo conoce los objetos por sus cualidades, y las cualidades no las conoce sino en cuanto las refiere y atribuye á los objetos, es evidente que los objetos no pueden ser conocidos sino en virtud de juicios preexistentes. Porque ¿qué otra cosa es atribuir al oro la ductilidad, la amarillez, la dureza &c., sino afirmar que tiene estas propiedades? Pues ahora bien, ¿qué conoce ó qué idea tiene de un objeto, aquel á quien absolutamente son desconocidas todas las propiedades de este objeto? Ciertamente ninguna. La única que en este caso puede tenerse es la de su pura existencia real ó supuesta; *real*, percibiendo el objeto como cosa existente antes de conocer ninguna de sus cualidades; *supuesta*, percibiendo el nombre de un objeto que se supone existente, pero que no se percibe. Lo primero no puede suceder sino en un instante inapreciable en la duracion; porque desde el punto que se nos presenta un objeto desconocido, ya descubrimos en él alguna ó algunas propiedades: lo segundo es mas comun; en muchos casos no sabemos de las cosas sino sus nombres, y esto nos basta para erigir estos nombres en otros tantos términos de afirmaciones. Véase, pues, á lo que quedan reducidas las únicas ideas posibles, antes que intervenga el juicio. El conocimiento confuso de una existencia, bajo la única razon de existencia, y el conocimiento de un nombre como puro nombre. Sin duda este conocimiento basta para establecer el término de una ó de muchas afirmaciones: puedo por ejemplo decir del objeto al hacer la primera impresion en mis órganos, este objeto es duro, sin conocer todavia del objeto mas que su existencia que siento confusamente, y la

dureza que le atribuyo en virtud de una afirmacion: puedo tambien decir; la sustancia tiene modos, sin conocer de la sustancia sino su nombre, y en este caso ese nombre habrá servido de término de la afirmacion. Pero estos conocimientos merecen el nombre de ideas? Podrá decirse que tiene idea, ó que tiene conocimiento de un objeto, el que no conoce de este objeto sino su existencia sin ninguna de las cualidades por donde se nos manifiesta, ó el nombre con que se se le designa? Concluyamos, pues, que nuestra inteligencia no conoce los objetos sino por las cualidades que afirma actualmenó que ha afirmado de ellos; y que por consiguiente, todos nuestros conocimientos se derivan de la afirmacion; que el principio, el gérmen, la primera manifestacion de la inteligencia humana se halla en la afirmacion ó en el juicio.

Leccion tercera.

CONTINUACION DE LA ANTERIOR: FORMACION DE LA IDEA DE LOS CUERPOS Y DE LA DE CAUSA.

Pregunta. Podemos esplicar con alguna mas detencion cómo logramos estas ideas primitivas, ó este primer conocimiento de los objetos ó de las existencias estrañas á la nuestra?

Respuesta. Esta es una de las cuestiones mas delicadas de la ideologia (1). Para comprender su sentido antes de entrar en la esplicacion, debemos advertir que el problema que se trata de resolver es este: ¿cómo las sensaciones que son modificaciones internas del principio espiritual, nos conducen al conocimiento de las existencias estrañas á este principio, y que ninguna relacion tienen con él ni con sus diversas modificaciones?

P. Qué nombre se dá á este problema?

R. Se llama el problema de la *exterioridad*, porque lo que

(1) Algunos filósofos dán este nombre á la parte de la Psicologia que trata de la inteligencia, principalmente á la que esplica la formacion y el origen de las ideas.

en él se pide, es que resolvamos en que consiste que el alma conozca las cosas *exteriores* á ella, ó que están fuera de ella.

P. Qué debemos hacer nosotros para acercarnos á la solucion de este problema?

R. Antes de todo, observar lo que pasa en nosotros cuando recibimos alguna sensacion. Desde luego se producen ciertos fenómenos fáciles de notar, los cuales pueden darnos mucha luz para resolver el problema propuesto.

P. Qué fenómenos son estos?

R. 1.° La misma *sensacion;* modificacion interior del *yo* ó de la sustancia espiritual: 2.° *Percepcion confusa* del objeto que la ocasionó: 3.° *Percepcion distinta* ó *idea* de ese mismo objeto. La sensacion como tal no es mas que una modificacion íntima del *yo*, ó del principio que siente; pasa á ser percepcion confusa cuando el alma la refiere al objeto que la produjo; y esta percepcion confusa se convierte en idea, cuando el alma la distingue de todas las demas percepciones con quienes pudiera confundirse.

P. Esto supuesto ¿cómo lograremos resolver el problema que dá motivo á estas observaciones?

R. Si logramos esplicar como la *sensacion* pasa á ser *percepcion confusa* del objeto, y como esta percepcion confusa se convierte en *percepcion distinta* ó en *idea*, indudablemente el problema quedará resuelto.

P. Comenzando por el segundo estremo, ¿cómo la percepcion confusa de la cosa sentida se convierte en idea?

R. Distinguiéndose de todas las demas percepciones y haciendo distinguir el objeto percibido de todos los demas objetos con quienes antes se confundia. El niño á cuya vista se ofrecen por primera vez los caractéres del alfabeto, recibe desde luego las sensaciones correspondientes á las diversas impresiones que las figuras y el color de las letras hacen en sus ojos, y refiriendo estas sensaciones á los objetos que las motivan, percibe confusamente las letras; pero esta percepcion no es *distinta*, no es *idea*, sino cuando el niño ha logrado no confundir la percepcion de una letra con

las percepciones de las otras, y por consiguiente no confundir los objetos de estas percepciones, la *a* con la *b*, la *b* con la *c*, &c,: hasta que consigue esto, no se dice que conoce ó que tiene ideas de las letras del alfabeto.

P. Cómo se verifica esta distincion?

R. Ejercitando el juicio: afirmando las diferencias que distinguen cada percepcion particular, y por consiguiente cada objeto. La percepcion confusa se convierte en idea del mismo modo y por el mismo procedimiento que la idea incompleta se estiende y se perfecciona.

P. Volvamos ahora al primer estremo de la cuestion propuesta: ¿cómo se verifica, ó en qué consiste que la sensacion se convierta en percepcion confusa del objeto sentido?

R: Mediante la referencia que el alma hace de la sensacion que recibe, al objeto que la ocasiona, conociéndolo como *causa* dotada de la propiedad de producir aquel efecto.

P. Cómo hace el alma esta referencia?

R. En virtud de dos afirmaciones ó de dos juicios: 1.° Afirmando la relacion de efecto á causa entre la sensacion y el objeto: 2.° Afirmando una relacion de analogía entre la índole especial de la sensacion y la índole especial del objeto. Siempre que á la sensacion se sigue la percepcion del objeto que la produce, hacemos indudablemente esta doble afirmacion, sin que obste el que no tengamos conciencia de que la hacemos, lo cual consiste en que el hábito de renovarlas á cada instante desde que comenzó la vida, tiene gastado el sentimiento de su formacion.

P. Qué se necesita para que el alma pueda afirmar la relacion de efecto á causa entre la sensacion que esperimenta en sí misma y el objeto que está fuera de ella?

R. Es indispensable que vea ó perciba esta relacion, pues que segun dejamos espuesto en la leccion anterior, para afirmar las relaciones es menester verlas ó percibirlas.

P. Cómo percibe el alma la relacion de efecto á causa? ó lo que es idéntico, cómo se forma la idea de *causalidad*?

R. Antes de responder á esta cuestion, conviene hacerse cargo de su importancia, la cual es tanta, como que en su resolucion está cifrada la del problema de la *exterioridad.* El análisis que hemos hecho, nos ha traido á este resultado; que el primer paso que dá el alma para trasladarse de dentro à fuera, de la sensacion al conocimiento de los cuerpos que la producen, ó empleando los términos de que usan hoy los filósofos, de lo *subjetivo* á lo *objetivo*, del *yo* al *no yo*, consiste en afirmar que la sensacion sentida en el alma es efecto de una causa que no es ella, y que por consiguiente está fuera de ella. Dado este paso, los demas hasta llegar á la idea clara y distinta del objeto, son fáciles de observar y se comprenden perfectamente con lo que ántes hemos dicho. Mas la dificultad se presenta de lleno en este primer escalon de la inteligencia.

P. Qué dificultad es esta?

R. La de esplicar como se forma en el alma la idea de *causalidad.*

P. Pero siendo esta una idea de relacion, parece natural que se forme como todas las relativas; comparando los términos entre quienes la relacion existe, percibiéndola y afirmándola: no es así?

R. Con efecto, así se forman todas las ideas relativas; pero la de causalidad, y particularmente la primera de todas, la primitiva nocion de causalidad, que es de la que tratamos, no pudo formarse así.

P. Por qué no?

R. Porque la comparacion de los términos relacionados que es condicion necesaria y bastante para percibir las relaciones que entre ellos existen, no es suficiente á revelarnos la de causalidad. Para conocer esta relacion, no basta ver á un mismo tiempo el objeto *causa* y el objeto *efecto*: por mas que comparemos estos dos términos, la relacion de causalidad no se presentará, interin no veamos al primero como *causa* y al segundo como *efecto*; para lo cual se necesita ver la accion *causa* y la modificacion *efecto*, asistir á la produccion del efecto por la causa y reconocer al uno como produc-

to y á la otra como productora. Pero es evidente que el alma no puede conocer esto ni nada en el mundo esterior, mientras no ha sido, (permítasenos la espresion) presentada en él; mientras no está en comunicacion y contacto con los seres materiales que lo componen, mientras no sabe que estos seres existen. Luego si el primer paso para llegar á este conocimiento es la idea de *causalidad*, síguese que no son las causas esteriores quienes la revelan al alma; sino que antes bien, es indispensable que el alma antes de conocerlas y para poder conocerlas, posea esta nocion.

P. Cómo la adquiere pues?

R. Observemos los primeros fenómenos de la vida y tal vez en ellos encontraremos resuelta la dificultad. El infante desde que viene al mundo, empieza á recibir un gran número de sensaciones. Estas sensaciones por lo que tienen de *afectivas*, que es el carácter con que hacen su primera manifestacion en el alma, estimulan la actividad del infante; quien la ejercita, ya para satisfacer las necesidades que siente, ya para repeler el dolor sentido. Unas veces lo consigue, otras no; pero sea cual fuere el resultado; la actividad de su alma, estimulada por las sensaciones, se ha puesto en accion, y esta accion le produce otras sensaciones nuevas, agradables ó dolorosas. Es indudable que en este ejercicio á que espontáneamente se entrega la criatura desde que comienza á sentir; los órganos materiales son los instrumentos de su actividad y la causa inmediata de las sensaciones que ella misma se procura; pero el infante aun no está en estado de hacerse cargo de la intervencion necesaria de sus órganos, ni tiene la menor idea de que tales órganos existen y le pertenecen. Lo único que él siente son sus actos y sus modificaciones; sus actos *productores* y sus modificaciones *producidas*, sus actos *causa*, y sus modificaciones *efecto*. Siente, pues, la relacion entre sus actos y sus modificaciones, y sentida la afirma, aunque no sea mas que oscura y confusamente. Por esta primera afirmacion viene á crearse en el alma del infante la idea de relacion entre el *efecto* y la *causa*, entre la *causa* y el *efecto*. Mas todavia el

fenómeno se mantiene encerrado en los límites del *yo*: la relacion de causalidad está sentida y afirmada, pero entre términos puramente internos, á saber; los movimientos de la actividad y las sensaciones recibidas á su impulso. Si el infante no recibiese mas sensaciones que las que él mismo se procura, las cosas quedarian en este estado, sin que le ocurriese el sospechar siquiera que habia otras existencias fuera de la suya, y estrañas á ella. Pero no es esto lo que pasa : sus actos y sus sensaciones se multiplican, y entre estas últimas si bien hay algunas que son efecto de sus actos; hay muchas que no lo son, que se producen, no solo con independencia de su actividad, sino á despecho suyo, y á pesar de los esfuerzos que la actividad hace para evitarlas. Desde el punto que este fenómeno se siente, es natural que el alma, que se encuentra modificada sin haberse dado á sí misma la modificacion; que siente el *efecto* sin sentir la *causa*; la busque fuera de sí propia, la establezca y la afirme en una existencia distinta. He aquí el primer paso que la conduce del *yo* al *no yo;* de lo *subjetivo* à lo *objetivo*, del sentimiento de sí misma al sentimiento del mundo material que la rodea. El alma siente y afirma que la causa de la modificacion que esperimenta, no está en ella; hay mas: como las modificaciones son muy variadas, siente y afirma la analogía entre la índole particular de la modificacion que esperimenta y la índole particular de la causa que la produce; y esta primera afirmacion mas ó menos repetida convierte la sensacion en percepcion confusa; hace que empiece á verse fuera del alma la causa del fenómeno que pasa dentro. Una vez lograda esta percepcion, los juicios succesivos la van dilucidando hasta convertirla en conocimiento claro y distinto del objeto, ó lo que es lo mismo, en idea.

P. Cuál es la consecuencia final de estas observaciones?

R. Que todas las ideas sin escepcion, inclusas las primeras, se forman en virtud de afirmaciones ó juicios; y que ya formadas se convierten en términos de nuevas afirmaciones ó juicios, mediante los cuales, se van estendiendo y completando hasta llegar á su perfeccion.

P. Qué resulta por efecto de esa intima conexion entre la idea y el juicio?

R. Resulta que continuamente se está transformando la idea en juicio y el juicio en idea; siendo tan natural á la inteligencia este doble procedimiento, que puede decirse, que no da un paso sin emplearlo.

P. Cuando transformamos la idea en juicio?

R. Siempre que la analizamos descomponiendo y afirmando sucesivamente las propiedades del objeto, cuya reunion nos representaba la idea. Asi, pues, la idea que tengo del *hombre*, se transforma en varios juicios, cuando afirmo sucesivamente las distintas propiedades que he observado en este ser, y que la idea *hombre* recopila y me representa; cuando digo, por ejemplo, *EL HOMBRE es sensible, es inteligente, es activo, tiene órganos materiales, es mortal etc.* porque todas estas afirmaciones están recopiladas en la idea que tengo del *hombre*.

P. Cuando se transforma el juicio en idea?

R. Siempre que reasumimos el producto de cierto número de afirmaciones ó juicios, y lo convertimos en término de otros nuevos: por ejemplo, tomemos la idea *hombre* en el estado en que la acabamos de dejar, representando el ser *sensible; inteligente, activo, organizado* y *mortal*; erijamos esta idea representativa de dichas propiedades en término de otra nueva série de afirmaciones, diciendo, v. g. *EL HOMBRE es la criatura predilecta de Dios, ha nacido para poseerlo eternamente, debe amarlo, debe conformarse con sus leyes, debe referir á él todas sus acciones etc.* Es visto que la idea *hombre*, sujeto de estos últimos juicios, reasume todos los anteriores, que concurrieron á formarla.

P. La tranformacion de que estamos hablando se limita solo á los términos del juicio?

R. No: puede tambien transformarse y se transforma con frecuencia la relacion afirmada entre los términos.

P. Qué es transformar la relacion afirmada entre los términos?

R. Es convertirla en término de otra afirmacion. Sirvan de ejemplo los siguientes: *A es igual á B : la IGUALDAD entre A y B debe demostrarse. El círculo se diferencia del cuadrado: la DIFERENCIA entre el círculo y el cuadrado no necesita de prueba.—Los órganos corporales son distintos entre sí: la DISTINCION de los órganos corporales es causa de que las sensaciones no sean uniformes.* Donde se vé que los sujetos de las segundas proposiciones en cada una de estas tres séries, son las relaciones afirmadas en las primeras.

P. . Supuestas estas nociones, cómo deberémos determinar la naturaleza íntima de la idea?

R. Diciendo que es una modificacion del principio inteligente, mediante la cual se conocen las cosas que son objeto del juicio, y por consiguiente de los pensamientos, opiniones y creencias, que, como hemos dicho, vienen á resolverse todos y todas en juicios.

P. La palabra *idea* se emplea solamente para significar la percepcion ó el conocimiento de los términos singulares y aislados del juicio?

R. Es muy frecuente el emplearla como sinónima de *pensamiento*, *opinion*, *creencia*, y *juicio*, y en ocasiones la usamos para representar una coleccion entera de juicios, pensamientos, opiniones, y creencias relativas á un mismo objeto. *Utilísima fué la IDEA de aplicar la fuerza del vapor á la navegacion: la IDEA de la atraccion universal fué descubrimiento de Newton. Tendremos IDEA del alma humana, cuando hayamos hecho progresos en la filosofía.* En estos ejemplos y otros innumerables que á su imitacion pudieran formarse, la voz *idea* equivale á *pensamiento, creencia, verdad,* ó á *coleccion de juicios hechos sobre un objeto determinado.* Y esto mismo prueba lo que tan prolijamente hemos procurado demostrar en estas dos lecciones, á saber; que las ideas se forman afirmando ó juzgando: que todas son el producto de un número mayor ó menor de afirmaciones, la resultancia de juicios mas ó menos atinados. Juzgando las adquirimos; y ejercitando en ellas el juicio, logramos ensancharlas, esclarecerlas y perfeccionarlas.

Leccion cuarta.

DIVISION DE LAS IDEAS.

PREGUNTA. A cuantas clases se reducen todos los objetos posibles de nuestras ideas?

RESPUESTA. A tres: *sustancias*, *modos*, y *relaciones*. Cuanto conoce la inteligencia humana y cuanto puede conocer; todos los objetos posibles de nuestras ideas, de nuestros conocimientos, de nuestros juicios, se comprenden en alguna de estas tres categorias; ó son *sustancias*, ó *modos*, ó *relaciones*.

P. Qué entendemos por sustancia?

R. El ser existente, como *Dios*, *alma*, *hombre*, *leon*, *piedra*.

P. Qué son *modos*?

R. Las propiedades ya fueren esenciales, ya accidentales de la sustancia. La sensibilidad, la inteligencia, la actividad son *modos* del alma humana; y lo son tambien la sabiduria, la discrecion, la virtud &c.

P. Qué son *relaciones*?

R. Las correspondencias existentes entre los términos del conocimiento, ahora sean sustancias, ahora modos. La *igualdad* entre dos figuras geométricas: la *diferencia* entre dos colores: la *proporcion* entre dos números son *relaciones*.

P. Cómo nos persuadirémos de que todas nuestras ideas corresponden á alguna de estas tres clases?

R. Observando que las palabras, que son los signos materiales de nuestras ideas; todas, si se esceptúa la *palabra* por excelencia, el verbo *ES*, que las une afirmando, se limitan á

nombrar sustancias, modos y relaciones; y que no hay ninguna voz, en ningun idioma, (salva siempre la escepcion del signo afirmativo) que no represente algun sér, ó alguno de sus modos de existir, ó alguna de las relaciones en que se corresponde con otros.

P. De cuantas maneras se puede concebir la sustancia?

R. De dos: ó bien individualizada en un sér determinado y singular: v. g. *el hombre César*, *el leon que veo encerrado en la jaula*, *el libro que tengo en la mano*; ó bien generalizada en una idea comun que represente la sustancia sin contraerse á ningun individuo particular, v. g. *hombre*, *leon*, *libro*. En las gramáticas, los nombres con que se espresan las sustancias individuales se llaman *propios*, y los que representan la idea general de una sustancia, sea la que fuere, se llaman nombres *comunes*.

P. De cuantas maneras se pueden concebir los *modos* y las *relaciones*?

R. De dos; ó como adheridos y adyacentes, los modos á las sustancias, y las relaciones á sus términos; v. g. *hombre virtuoso*, *leon fuerte*, *libro útil; ángulos iguales*, *colores diferentes*, *cantidades homogéneas:* ó como separados los modos de las sustancias y las relaciones de los términos: por ejemplo, *virtud*, *fortaleza*, *utilidad: igualdad*, *diferencia*, *homogeneidad*. En las gramáticas se llaman *adjetivos* los nombres con que espresamos los modos y las relaciones cuando se les considera en sus respectivas sustancias y términos; y toman la forma de *sustantivos*, ó de nombres de sustancia, cuando se les contempla separados. (1)

(1) A primera vista podrá parecer contraria esta doctrina á la que anteriormente hemos establecido, diciendo que juzgar es percibir y afirmar relaciones; que nuestros conocimientos, producto de los juicios que hacemos, son siempre conocimientos de relaciones; que las relaciones forman todo el caudal de la inteligencia humana. Si esto es asi, como decimos ahora que las ideas de relacion no son mas que una clase de las tres en que se dividen nuestras ideas? ó las tenemos de *sustancias* y de *modos*, y entonces no es cierto que todas nuestras ideas lo sean de *relacion;* ó si pertenecen todas á esta clase, carece de funda-

P. Cuál es la consecuencia de este análisis?

R. Que todas nuestras ideas se dividen en ideas de sustancias, de modos y de relaciones; y que todas se subdividen bajo de un concepto en *individuales* y *generales*; y bajo de otro en *concretas* y *abstractas.*

P. Qué es idea individual?

R. La que representa un individuo singular y determinado: *Platon, Aristóteles, mi casa, tu libro, su mesa.*

P. Qué es idea general?

R. La que representa una clase entera de individuos, sin contraerse á ninguno. *El hombre, el filósofo, la casa, el libro, la mesa.*

P. Qué es idea concreta?

R. La que representa el modo unido á la sustancia, ó la relacion á su término: *blanco, negro, semejante, desemejante.*

P. Qué es idea abstracta?

R. La que representa el modo ó la relacion abstraidos, es decir, separados, de las cosas ó de los términos: *blancura, negrura, semejanza, desemejanza.*

---

mento la distincion que acabamos de establecer. Esta contradiccion se desvanecerá por completo, si reflexionamos que la idea de una *sustancia*, sea la que fuere, es el conocimiento de cierto número de propiedades, cualidades ó *modos* (estas voces son sinónimas) existentes en *algo* que está debajo de ellas, *(substat)*; *algo*, digo, que concebimos como el cimiento en que las propiedades, las cualidades ó los modos descansan. Pues ahora, ese *algo*, esa naturaleza íntima de las cosas nos es absolutamente desconocida: en ninguno de los seres sujetos á nuestro ecsámen puede la observacion penetrar mas allá de las propiedades. Por ellas y solamente en ellas, los conocemos: y no hemos hecho poco, cuando logramos poseer con alguna perfeccion este conocimiento. Luego la idea de una sustancia es la idea de las propiedades que la constituyen, en cuanto la constituyen, esto es, en cuanto forman un todo, un algo, que denominamos sustancia tal: por ejemplo, la idea de la sustancia oro es la idea de *algo* que es duro, amarillo, brillante, maleable, dúctil etc. Vengamos á las propiedades. Estas son absolutas de por sí, puesto que constituyen la sustancia segun la conocemos, ó constituyen lo que en ella conocemos: la ductilidad, la dureza, la amarillez, la brillantez, la maleabilidad etc. del oro, son el oro, ó lo que conocemos del oro: la sensibilidad, la inteligencia, la actividad del alma humana son el alma humana, ó lo que conocemos de ella. Pero si reflexionamos que nuestra inteligencia no conoce ninguna

P. Es de alguna importancia el conocimiento de las ideas generales y abstractas?

R. No puede ser mayor, como se comprenderá fácilmente, advirtiendo que las ciencias no se ocupan sino de generalidades y de abstracciones, sin tomar nunca en cuenta los individuos sino en cuanto ofrecen los datos para sus investigaciones, y pueden interesarse en la utilidad de sus tareas. Asi pues debemos estudiar la formacion y la índole de estas ideas con alguna mas detencion.

---

propiedad en ningun objeto, sino *refiriéndola* al objeto en quien la descubre, afirmando que tal propiedad le *corresponde*, le *pertenece*, es *suya*, lo cual es afirmar una relacion; se verá que las propiedades pueden llamarse relaciones, y que lo son rigorosamente en cuanto al modo con que las conocemos. Sin embargo, para evitar equivocaciones, deberemos llamar á las propiedades, cualidades ó modos, relaciones *en* las cosas, ó relaciones *internas*, y á las otras, á las conocidas vulgarmente con el nombre de relaciones, las denominaremos relaciones *entre* las cosas, ó relaciones *externas*. Asi la *sensibilidad*, la *inteligencia*, la *actividad*, propiedades del alma humana, son relaciones *internas*, distintos aspectos por donde observamos y conocemos la sustancia alma: la *igualdad* entre dos ángulos, la *diferencia* entre dos colores, la *distancia* entre dos objetos, son relaciones *externas*, que están fuera de los términos entre quienes las percibimos y afirmamos. Ni la igualdad es propiedad constitutiva de ninguno de los dos ángulos, ni la diferencia lo es de los colores; ni la distancia, de los objetos; no obstante que estas tienen su fundamento en aquellas, pues la igualdad, la diferencia y la distancia se alterarán necesariamente, si se alterare la estructura de los ángulos, la superficie de los cuerpos colorados, y la situacion de los objetos; es decir, las propiedades ó los modos de los términos relacionados. Estas reflexiones bastan para hacernos comprender, como, sin dejar de ser cierto que nuestras ideas se dividen en ideas de *sustancias*, de *modos*, y de *relaciones*, queda justificada la doctrina de las lecciones anteriores, donde hemos demostrado que todas se forman percibiendo y afirmando alguna relacion, y que por consecuencia todos los conocimientos humanos son, rigorosamente hablando, conocimientos de relaciones.

Leccion quinta.

DE LAS IDEAS GENERALES.

Pregunta. Cuáles ideas se forman primero en el alma, las individuales, ó las generales?

Respuesta. Las individuales sin duda alguna. Antes que el alma generalize una idea, es menester que la tenga, y que la tenga individual, porque en la naturaleza no existen sino individuos. Las ideas generales *hombre*, *árbol*, *libro*, que hoy me representan tres grandes colecciones de seres, debieron representarme en su origen, *un hombre, un árbol, un libro*, singulares y determinados; porque así es como estos seres existen, y como únicamente pude yo adquirir de ellos el conocimiento que se llama *idea*. Nosotros hemos olvidado el tránsito de las ideas individuales á las generales, porque lo hicimos en la infancia y sin advertir que lo haciamos por la facilidad que hallábamos en la operacion, auxiliados del lenguage que insensiblemente ibamos aprendiendo.

P. Cómo se forman, pues, las ideas generales?

R. No podemos hacer la observacion en nosotros mismos, por cuanto nuestras ideas generales se formaron, segun acabamos de indicar, en una época de la vida de la cual no conservamos memoria; pero si atendemos á lo que pasa en el infante cuando su inteligencia principia á desenvolverse, no será difícil comprender el fenómeno. Preséntense al niño sucesivamente varios objetos que interesen su curiosidad ó sus apetitos: entre estos objetos habrá algunos cuyas diferencias por ser muy sensibles notará desde luego, como lo blanco y lo negro, lo grande y lo chico, lo dulce y lo amargo; pero habrá otros y serán los mas, en quienes no advertirá, sino las propiedades que los asemejan; ya porque las diferencias fueren

menos sensibles, ya porque no le interese el observarlas. En este segundo caso el infante no distinguirá los objetos, es decir, no los conocerá como *muchos;* su conocimiento, su percepcion, su idea, será conocimiento, percepcion, idea de un mismo y solo objeto; por consecuencia *individual.* Mas si estos mismos objetos se ofrecieren á su vista simultáneamente, ó en órden sucesivo, pero con tanta repeticion que llegue á sentir, y perciba de un modo siquiera confuso, que el uno no es el otro; entonces la idea que era percepcion y afirmacion de ciertas cualidades en *un* objeto, será percepcion y afirmacion de esas cualidades en *muchos* objetos; *muchos* numéricamente, *uno* en las cualidades, que son las mismas en todos; y por consiguiente la idea sin dejar de ser una, perderá su individualismo, se hará indeterminada y comun; será idea de ciertas propiedades en cualquiera de los muchos objetos que las tienen, sin contraerse á ninguno, ó en todos como si fuesen uno solo. Desde el punto que la inteligencia del infante hace esta doble afirmacion, es decir, conoce la *pluralidad* de los objetos y su *perfecta semejanza,* la idea general está formada en su mente: porque esto y no mas es la idea general; la idea de muchos en uno y como uno, en razon á que el alma no atiende sino á las semejanzas, prescindiendo de las diferencias.

P. Cómo entenderémos mejor que es esto lo que pasa en la mente del infante, cuando forma la idea general?

R. Observando lo que hace cuando ya está en disposicion de espresar con voces sus ideas. Por efecto de la propension á imitar, tan propia del hombre, principalmente en los primeros años, el niño desde que puede hacer uso de la palabra, repite la voz con que oye designar los objetos que hacen impresion en sus órganos. Al principio esta voz no es para el niño sino el nombre propio de un individuo, del que tiene delante de los ojos, y por consiguiente, es la espresion de una idea individual. Asi continuará siéndolo, aunque los objetos se multipliquen, mientras por su mucha semejanza los confunda en términos de no discernir unos de otros. Pero si sucediere que advierta siquiera confusamente

la distincion numérica que hay entre ellos, ya porque vea muchos á un tiempo, ya porque la repeticion de verlos se la haga notar; entonces conociendo que los objetos son muchos, seguirá no obstante aplicando á todos los que son semejantes el mismo nombre; y esto porque no son los objetos los que á él le importan, sino sus propiedades, las cuales son las mismas en todos. Asi llama pápa indistintamente á los alimentos, porque con este nombre oyó designar la sopa que la madre ó la nodriza le daban; y aunque sean varios y distintos los manjares que escitan su apetito, á todos dá el mismo nombre, porque en todos vé una misma propiedad, única que conoce y de que tiene idea, la de satisfacer su hambre. Sigámoslo en el desarrollo de la inteligencia y del aparato vocal, y verémos que el procedimiento es siempre el mismo. Vé por primera vez un árbol, una casa, un caballo, y oyó aplicarles estos nombres. Estos nombres que al principio le representan ideas individuales, los aplicará por sí mismo sin que nadie se lo enseñe, á cuantos árboles, casas y caballos viere, y despues que llegue á conocer que hay muchos árboles, muchas casas y muchos caballos, á todos seguirá dando el mismo nombre, porque son unas mismas propiedades las que vé en todos, y encuentra muy natural y muy fácil espresar con una misma voz una misma idea. Ya en este caso, los nombres *árbol, casa, caballo*, oidos ó pronunciados por el niño, le representan, no uno de estos objetos singular y determinadamente, sino uno cualquiera entre todos, ó mas bien, todos como si fuesen solo uno. Desde que el niño se representa asi los objetos, sus ideas están generalizadas, son ideas generales.

P. Qué propiedades ó qué cualidades de los objetos representa la idea general?

R. Solamente aquellas en que los objetos convienen ó son semejantes, con esclusion de todas las que los individualizan. Asi la idea *hombre*, representa ó es el conocimiento de las propiedades comunes á todos los vivientes racionales, abstraccion hecha de las que diferencian á un hombre de otro hombre.

P. Cómo se llama la coleccion de individuos comprendidos en la idea general?

R. *Clase.*

P. Entre la idea general que representa la clase y la individual que representa el individuo, se da medio?

R. Lo hay; y consiste en formar otra ú otras ideas generales que lo sean menos que la primera, y por las cuales nos vamos acercando gradualmente á la idea individual.

P. Cómo se verifica esto?

R. Notando las diferencias entre los individuos comprendidos en una clase, pero no las diferencias individuales que distinguen á un individuo de otro, porque entonces la idea vendrá á ser individual; sino las diferencias que son comunes á muchos, ó en que muchos individuos son semejantes, en cuyo caso estos muchos se consideran como uno, se representan en una idea general, aunque menos general que la primera, y forman una clase mas restringida y subalternada á la otra. Por ejemplo, mientras yo no considero á los hombres sino como seres dotados de vida y de razon, todos estan comprendidos en la idea general *hombre*, todos corresponden á esta clase; pero si luego observo la diferencia de color, diferencia no individual, sino comun á muchos de los comprendidos en la clase *hombre*, formaré otras, v. g., las de *hombres blancos* y *hombres negros*, que serán clases subalternas de aquella; verdaderas ideas generales, aunque no tanto como aquella lo es.

P. Cómo se llaman la clase superior y la subalterna comparadas respectivamente?

R. La superior se llama *género*, y la subalterna *especie*. Asi hombre blanco y hombre negro son *especies* del *género* hombre. Pero téngase entendido que los nombres de *género* y *cspecie* no se aplican á las *clases*, sino cuando se las considera relacionadas unas con otras.

P. Qué representan, pues, las ideas de género, y qué las de especies?

R. Clases ó colecciones de individuos mas ó menos numerosas.

P. Qué se infiere de aqui?

R. Que tanto las ideas de género como las de especie son ideas que representan, no las propiedades de un individuo, sino las comunes á muchos individuos.

P. Qué diferencia hay pues, entre la idea genérica y la específica?

R. Que aquella representa ó es el conocimiento de las propiedades comunes á todas las especies, que le estan subalternadas, sin incluir ninguna de las particulares que constituyen las especies; esta representa ó es el conocimiento de las propiedades genéricas, con mas el de la propiedad en que la especie se diferencia del género. En la idea genérica *árbol*, no vé la inteligencia sino un objeto que tiene raices, tronco y ramas; en las de *almendro, peral, manzano &c.* vé aquel mismo objeto, con mas las propiedades particulares que constituyen á cada especie de estas y las distinguen entre sí.

P. Qué relacion hay entre la idea de género y la de su especie subalterna?

R. Que la idea de género es una parte de la idea de su especie subalterna; es la idea de las propiedades de la especie subalterna, ménos la de las propiedades puramente específicas. Asi la idea *hombre*, es una parte de la idea *hombre blanco*, que tiene mas que aquella, representar el color del ser viviente y racional que la idea *hombre* me representa. Síguese de aqui que las ideas se simplifican á medida que se generalizan, y que las mas simples son siempre las mas generales.

P. Puede la idea genérica convertirse en específica, y esta en aquella?

R. Como las voces *género* y *especie* representan clases comparadas entre sí; claro es que el *género* será *especie*, cuando se confronte con otra idea mas general, y la *especie* vendrá á ser *género* cuando se compare con otra idea que tuviere menos generalidad. Así, por ejemplo, la idea árbol *género*, respecto de manzano, olivo, álamo &c., es *especie* respec-

to de vegetal, idea mas general que la de árbol; la misma idea vegetal, es *especie* si se compara con la de *seres organizados,* mucho mas general que aquella. En conclusion, todas estas ideas son generales, todas representan *clases* ó colecciones de individuos, *olivo, árbol, vegetal, organizado*; pero estas clases comprenden mayor ó menor número de individuos, á proporcion que la idea está mas ó menos generalizada, y las clases ó las ideas que las representan reciben el nombre de género, ó especie, segun fuere mas ó menos numerosa la clase con que se le compara (1).

P. Qué valor tiene la afirmacion que recae sobre una idea general?

R. El de tantas afirmaciones, cuantos son los individuos comprendidos en la clase que la idea general representa. Cuando yo digo, *el hombre es racional,* afirmo la *racionalidad* de todos los hombres, desde el primero que fué, hasta el último

(1) Los naturalistas, que por lo comun son buenos clasificadores, acostumbran distribuir las clases ó colecciones de individuos que la idea general reasume, en varias séries eslabonadas por medio de una regular gradacion. Llaman *clase* á la idea mas genérica en cada coleccion de las que se proponen examinar: la *clase* la dividen en *familias*, la familia en *géneros*, este en *especies*, y la especie en *variedades*. Algunos intercalan entre la clase y las familias otras ideas generales que designan con los nombres de *órdenes* y *tribus*. El mérito de estas nomenclaturas consiste en el auxilio que proporcionan para el análisis regular y metódico de las ideas generales, que es lo que se llama *clasificacion*. Por lo demás es evidente que todos esos nombres no representan sino *géneros* y *especies*; ideas mas ó ménos generales encadenadas entre sí, y subalternadas las unas á las otras. Un naturalista dirá por ejemplo, que el gato negro es una *variedad* de la *especie* gato doméstico; que este es una de las especies del *género* gato: el cual es uno de los géneros de la *familia* carnívora, que es una de las comprendidas en la *clase* de animales mamíferos. Nosotros decimos que el gato negro es una *especie* del *género* gato doméstico, este es una *especie* del *género* gato, este *especie* del *género* carnívoro, este *especie* del *género* mamifero, y vendrémos á decir lo mismo; asi como podrémos estender la serie añadiendo que mamífero es una *especie* del *género* animal, animal una especie del *género* sér organizado, y sér organizado una especie de sér, sustancia, ó existencia que es el supremo entre los géneros, ó la mas general de todas las ideas.

que será: comprendo y reasumo en una sola afirmacion un número indefinido de afirmaciones, ó de juicios.

P. Qué nos dan á conocer las ideas generales?

R. *Clases*, así como las individuales nos dan á conocer individuos. Pero teniendo presente que los individuos, ó los seres no se conocen sino por las propiedades de que están dotados; que conocerlos es conocer estas propiedades; advertiremos, que conocer las clases es conocer las propiedades que son comunes á muchos individuos. Así, conocer la idea *hombre*, será conocer las propiedades en que convienen todos los individuos de la especie humana, y conocerlas como comunes á todos.

P. Suelen designarse con otro nombre las ideas generales?

R. Muchos filósofos modernos las llaman ideas de *induccion*, y las dividen en ideas de induccion *contingente* ó á *posteriori*, que son las mismas cuya formacion hemos esplicado, é ideas de induccion *necesaria* ó á *priori*, de las cuales nos harémos cargo, cuando tratemos de la razon y de sus funciones.

Leccion sesta.

DE LAS IDEAS ABSTRACTAS.

PREGUNTA. Qué son las ideas abstractas?

RESPUESTA. Son el conocimiento de los modos, cualidades ó propiedades separadas de la sustancia, y el de las relaciones separadas de los términos. Las propiedades, las cualidades ó los modos considerados con independencia de las sustancias en quienes residen, y las relaciones conocidas con separacion de los términos entre quienes están, son lo que se llaman *abstracciones, conocimientos abstractos, ó ideas abstractas*.

P. Las abstracciones tienen existencia real?

R. Indudablemente; pero en la inteligencia humana y no fuera de ella. La *blancura* es una idea de color, la *igualdad* es una idea de relacion, la *discrecion* y la *sabiduría* son ideas de propiedades humanas: todas son verdaderas ideas existentes en el alma; pero fuera de ella no hay *blancura, ni igualdad, ni discrecion, ni sabiduría*: lo que hay son objetos *blancos*; términos *iguales*, hombres *discretos*, hombres *sabios*, es decir; seres modificados, sustancias con propiedades combinadas en tal ó tal relacion.

P. Cómo se forman las ideas abstractas?

R. Percibiendo y afirmando las propiedades y las relaciones con independencia de las sustancias y de los términos, como si fuesen entidades distintas y separables; y porque las contemplamos asi, las espresamos con las mismas formas verbales, con que se designan las sustancias: *blancura, igualdad, sabiduría*, son nombres sustantivos, lo mismo que *papel, mano, hombre*.

P. En qué consiste que percibamos y afirmemos las propiedades y las relaciones abstraidas de los objetos?

R. Esto nace de la índole de nuestra organizacion material y de una necesidad inevitable de nuestra inteligencia. Nuestros órganos materiales están formados para abstraer: la vista abstrae los colores, el oido los sonidos, el olfato los olores, el gusto los sabores, el tacto la solidez, la temperatura, el peso &c. de los cuerpos. Estas propiedades, en el mero hecho de sentirse por distintos órganos, se ofrecen á la contemplacion del alma como separables y separadas unas de otras. Nuestras primeras abstracciones fueron indudablemente estas, porque nuestras primeras ideas son las sensibles. Acostumbrados al procedimiento, hubimos de aplicarlo espontáneamente á todos los objetos de la inteligencia, la cual por razon de su limitacion, nada puede conocer sino mediante el análisis que es un sistema de separacion ó de abstracciones.

P. Hay afinidades entre la generalizacion y la abstraccion?

R. Muchas; pero la mas notable entre todas es la de su importancia, igualmente suprema para la formacion de los conocimientos humanos. Nada nos es dado conocer bien en ningun género, sin generalizar y abstraer. Por eso estas dos operaciones tienen tantos puntos de contacto, que algunos filósofos las identifican. Sin embargo, son distintas y no deben confundirse. La primera es una verdadera síntesis, la segunda un verdadero análisis. Por la primera reunimos lo que la naturaleza ha separado: por la segunda separamos lo que la naturaleza ha reunido. *Generalizando,* vemos y afirmamos en una idea comun las propiedades que estan distribuidas entre innumerables séres; *abstrayendo,* vemos y afirmamos una por una las propiedades reunidas en el mismo ser; alli reducimos á la *unidad* lo que realmente es *plural,* aqui pluralizamos lo que en realidad es *único.*

P. Se pueden generalizar las abstracciones?

R. Si, y entonces es cuando propiamente se llaman abstracciones. Quien dice abstraccion, dice idea general abstracta.

P. Qué nos mueve á generalizar las abstracciones?

R. Lo mismo que nos mueve á generalizar las sustancias, la propension de nuestra inteligencia á concebir, y representarse como *uno,* los *muchos* que son semejantes. Los objetos de la inteligencia son las sustancias, los modos y las relaciones; si pues la inteligencia propende á generalizar las primeras, debe generalizar tambien los otros y las otras. Y es consiguiente que lo haga, desde que observa, que lo que realmente conoce en los objetos son sus propiedades y relaciones, y que en estas es donde radican las semejanzas, fundamento de la generalizacion. Así que, en virtud de la misma ley que nos induce á generalizar por ejemplo, la idea *hombre,* notando lo que hay de semejante en todos los individuos de nuestra especie, generalizamos la idea *humanidad,* cuando observamos que aquellas semejanzas están en los modos ó en las propiedades constitutivas del hombre, que es lo que la idea *humanidad* representa. Ambas ideas son generales: la ley de la generalizacion es la misma en ambas; percibir y afirmar como *una, mu-*

chas cosas semejantes: pero cuando decimos *el hombre*, nos representamos las propiedades humanas unidas al ser ó á la sustancia que las tiene; cuando decimos la *humanidad*, nos las representamos separadas y como formando por sí mismas una existencia especial. De aquí viene el que espresemos las ideas abstractas con las mismas formas gramaticales con que se designan los seres existentes, con nombres sustantivos. Los ejemplos pudieran aumentarse; este basta para conocer que no son lo mismo, como han pretendido algunos filósofos, las ideas generales concretas y las generales abstractas.

P. En qué convienen y en que se diferencian unas de otras?

R. Convienen, 1.° En que tanto unas como otras se forman abstrayendo, pues que las generales concretas son abstractas en cierto sentido, en cuanto separan y prescinden de las diferencias individuales, ateniéndose solamente á las semejanzas ó á las propiedades comunes: 2.° En que para la formacion regular y correcta asi de las unas, como de las otras, se necesita del lenguage. Suprímanse los nombres comunes y será imposible clasificar los seres: hágase otro tanto con los nombres espresivos de los modos y de las relaciones, y ninguna abstraccion podrá determinarse: 3.° En que tanto la idea general concreta, como la general abstracta, son parte de la idea individual. La idea individual es la general concreta, mas las diferencias individuales, de que aquella prescinde; y es la general abstracta, mas dichas diferencias y la sustancia en quien residen: 4.° En que el objeto, lo mismo en unas que en otras lo crea la razon. Las clases, los géneros, las especies son puras concepciones racionales; y otro tanto son, ni mas ni menos, las abstracciones: 5.° En que las ideas generales abstractas clasifican los modos y las relaciones idénticamente lo propio que las concretas clasifican las sustancias. Así por ejemplo, decimos que los *seres sensibles* (idea concreta) se dividen en racionales é irracionales; y decimos que los *sentimientos* (idea abstracta) se dividen en sentimientos relativos al órden físico, y sentimientos relativos al órden moral.—Se diferen-

cian, 1.º En que las generales concretas clasifican las realidades existentes fuera del alma; las generales abstractas clasifican las abstracciones, las cuales no tienen existencia sino en la razon: 2.º En que la generalizacion concreta vá desde luego á lo principal que son los seres; la abstracta á lo accesorio que son sus modos y sus relaciones: 3.º En que el tipo de las concretas es la sustancia; el de las abstractas, es la propiedad ó la relacion que la modifica. Así es, que la idea concreta se individualiza con solo añadir la idea de alguna diferencia individual; pero la abstraccion no puede individualizarse mientras no se le añada ademas la idea de la sustancia de donde se extrajo la cualidad, ó la modificacion.

P. Qué ventaja tiene esta distincion?

R. La de precaver el error en que muchos han incurrido, de realizar las abstracciones. Confundiendo las ideas abstractas con las concretas, no es fácil sustraerse de una ilusion á que tan inclinada se muestra la inteligencia. Y la razon es esta: las ideas generales concretas son, como las abstractas, puras concepciones del alma; pero los individuos reasumidos en la idea general concreta, tienen existencia real y efectiva por sí mismos: no hay en la naturaleza *hombre*, *caballo*, *árbol CLASES*; pero hay *hombres*, *caballos*, y *árboles INDIVIDUOS*; asi es, que el representarse como subsistentes los objetos que espresan aquellas voces genéricas, es equivocacion fácil de corregir, y sin ninguna trascendencia. Mas no sucede lo propio con las abstracciones. Ni el *sentimiento CLASE*, ni los *sentimientos INDIVIDUOS* existen en la naturaleza; lo que existen son *seres sintientes*, seres que tienen la propiedad de *sentir*. Hágase estensiva esta observacion á todas las ideas abstractas, y tendrémos el mismo resultado. *Inteligencia, actividad, libertad, sabiduria, virtud, color, peso, figura &c.* ¿Existen estas cosas en la naturaleza? quiero decir, tienen existencia substantiva como clases ó como individuos? ni una ni otra. Lo que realmente hay en el mundo son *almas inteligentes*, *almas activas*, *hombres libres*, *sabios*, *virtuosos*; *cuerpos colorados*, *pesados*,

figurados &c. En conclusion, las observaciones que hemos hecho á fin de penetrar bien la índole de las ideas abstractas, deben habernos dado á entender lo que son, y que el único modo de realizarlas es concretar la propiedad ó la relacion abstraida, con la sustancia de donde la mente las separó.

P. Es natural el uso de las abstracciones?

R. Lo es tanto; que bien puede decirse que la inteligencia humana no conoce ni puede dar un paso en otro camino. Obsérvese que casi todas las voces de que nos servimos, espresan ideas abstractas. La razon de esto es muy obvia, y ya la indicamos al comenzar esta leccion: nuestros sentidos corporales son otros tantos instrumentos organizados para abstraer, y la limitacion de nuestra inteligencia nos pone en la necesidad de analizar, ó descomponer los objetos del conocimiento humano, lo cual no es realmente sino separar ó abstraer una idea de otra.

P. Podrá decirse que las ideas abstractas son oscuras y difíciles de comprender?

R. Antes por el contrario, son y deben ser mucho mas claras y comprensibles que las concretas, puesto que son mas simples. ¿No es cierto que un objeto se conoce mejor cuanto mas se analiza? y qué es el análisis, sino una sucesion contínua y metódica de abstracciones?

P. En qué consiste que algunas ciencias se llamen abstractas?

R. Todas las ciencias lo son, porque todas se proponen dar á conocer alguna ó algunas propiedades de los séres, las cuales abstraen y separan de las otras á quienes la naturaleza las ha unido, con el fin de hacerlas mas perceptibles, concentrando en ellas la atencion. Así, la mecánica examina las leyes del movimiento, y prescinde de la estension, figura, color y demas cualidades de los objetos que se mueven: la medicina estudia las enfermedades del cuerpo humano con separacion de todos ó de la mayor parte de los fenómenos concernientes al espíritu; la moral investiga las

obligaciones, la jurisprudencia los derechos del hombre, abstrayendo estos conceptos de las acciones materiales con que se cumplen las unas y se ejercitan los otros. Todas las ciencias, pues, son abstractas, en cuanto todas trabajan sobre abstracciones, es decir; sobre cualidades, condiciones ó fenómenos separados con la mente de las demas propiedades, y aun de las sustancias á que naturalmente están unidos. Sin embargo, se llaman con particularidad *ciencias abstractas*, aquellas, como las matemáticas y la filosofía, en que la abstraccion se hace sin el auxilio de los sentidos, ni de ningun otro instrumento material.

Leccion séptima.

DE OTRAS DIVISIONES DE LAS IDEAS.

PREGUNTA. En nuestra division de las ideas hemos omitido algunas clases recomendadas por los autores que tratan de esta materia?

RESPUESTA. Muchas hemos omitido: unas por erróneas, otras por redundantes, y algunas por ser tan notorias, que tenemos por escusado el señalarlas.

P. Cuales son esas otras clases en que los autores acostumbran dividir las ideas?

R. Es muy comun en los tratados de metafísica y de lógica ver distribuidas las ideas en las siguientes clases, fuera parte de las generales y abstractas de que tratan todos, á saber:

Ideas *verdaderas* y *falsas*.
Ideas *reales* y *quiméricas*.
Ideas *absolutas* y *relativas*.

Ideas *de cosas* y *de palabras*.
Ideas *claras* y *oscuras*.
Ideas *distintas* y *confusas*.
Ideas *completas* y *incompletas*.
Ideas *simples* y *compuestas*.
Ideas *singulares* y *colectivas*.

P. A qué ideas se da el nombre de *verdaderas*, y á cuales el de *falsas*?

R. Se llaman verdaderas las ideas que son conformes con los objetos que representan; y falsas las que no lo son. En este sentido se dice que tiene idea *verdadera* de la tierra el que la concibe como una superficie esférica; y que tiene idea *falsa* de ella el que se la figura como una superficie plana.

P. Qué decimos de esta distincion?

R. Decimos que es viciosa; porque las ideas por sí mismas no son verdaderas ni falsas. La verdad y la falsedad es condicion propia del *juicio*, y si con tanta frecuencia atribuimos este carácter á la idea, es porque la palabra *idea* se subroga en mil ocasiones por la de *pensamiento* ó *juicio*, como ya antes lo advertimos. La idea de una superficie esférica y la de una superficie plana, como ideas, son incapaces de verdad ni de error; son términos del juicio que será verdadero ó falso, segun que afirmare de la tierra la primera ó la segunda de dichas dos ideas. Digase en buen hora que las ideas son imágenes, retratos ó representaciones intelectuales de los objetos, espresion metafórica que solo puede acomodarse con alguna propiedad á las ideas visuales; mas asi como el retrato, la imágen ó la representacion, en cuanto figura, no es verdadera ni falsa, no se le atribuye esta cualidad, sino cuando se afirma que es retrato de tal persona, ó que representa tal objeto; asi la idea, indiferente de suyo, será lo uno ó lo otro, segun que hubiere error ó verdad en el juicio que la declara conforme ó disconforme con tal cosa, es decir; segun que afirmáremos que es idea ó conocimiento de tal objeto. Luego es el juicio y no la idea quien introduce la verdad ó el error en la inteligencia humana.

P. Qué son ideas *reales* y *quiméricas*?

R. Se han llamado *reales*, las que representan objetos ó seres que tienen existencia real, v. g. las de los animales existentes; y *quiméricas*, las que no corresponden á nada que tenga existencia real en la naturaleza, v. g. la de los animales fabulosos.

P. Qué decimos de esta distincion?

R. Lo mismo que de la antecedente; que es viciosa, porque las ideas como ideas, todas son reales y efectivas; todas son verdaderas modificaciones del principio inteligente que las forma. *El varon justo* de Horacio, *la Venus* de Médicis, *el Apolo* de Belvedére, *el Don Quijote* de Cervantes, no han tenido existencia real en la naturaleza; sin embargo, sería un absurdo decir que no fueron muy reales en la mente de sus autores las ideas de estos objetos. Será quimérica sin duda la persuasion ó la creencia de que existen; pero la creencia no es idea, *sino juicio*; la ilusion, pues, la quimera, el error lo habrá cuando se consideren como existentes, ó cuando se afirme la existencia fuera de la mente, de estas concepciones del alma. El motivo de la equivocacion es el mismo que notamos antes; el doble sentido de la voz *idea*.

P. Qué son ideas absolutas y relativas?

R. Cualquiera idea cuando se la considera como término de una relacion, se llama *relativa:* cuando se la considera en sí misma, sin correspondencia con ninguna otra, se llama *absoluta*.

P. Es lo mismo la *idea relativa*, que la *idea de relacion*?

R. No: la idea relativa representa el término de la relacion; la de relacion representa la relacion misma. Aquella es concreta, esta es abstracta, como puede conocerse confrontando las voces *igual, igualdad; padre, paternidad*; *criador* ó *criatura*; *creacion* &c.

P. Qué se entiende por ideas de cosas y de palabras?

R. Algunos autores llaman ideas de *cosas* á aquellas que inmediatamente despiertan en el alma la imágen de algun sér ó de alguna propiedad del sér: v. g. la idea del hombre,

del caballo, de la piedra; ó la de la virtud, la robustez, la dureza &c.: y llaman ideas de *palabras* á las que inmediatamente no representan al alma sino el significado de una voz, v. g. la idea del *nombre sustantivo*, la del *verbo*, la del *adverbio*, y otras muchas voces técnicas de la gramática, las cuales son signos de otras voces y no de *cosas*. Asi la idea que tenemos del *nombre sustantivo*, por ejemplo, no es mas, dicen estos autores, que la idea de la *palabra* con que los gramáticos clasifican todos los nombres espresivos de sustancias.

P. Qué decimos de esta distincion?

R. Que la conceptuamos supérflua. Al pronunciar, ó al oir pronunciar una voz, no puede suceder sino una de dos cosas: ó el sonido despierta en el alma el conocimiento de algun ser, de alguna propiedad del ser, ó de alguna relacion, que son los únicos objetos de la inteligencia; ó solamente nos informa de su existencia como sonido. En este segundo caso la idea, si tal puede llamarse, no es idea sino de un sonido material; en el primero es idea de ser, de modo ó de relacion, mas ó menos perfecta, segun hubiere sido mayor ó menor el número de juicios que hubieren concurrido á formarla. Cuando yo pronuncio el término gramatical *nombre sustantivo*, ó no entiendo lo que digo, y por consiguiente no tengo idea sino del sonido que oigo; ó se me representa la idea general y abstracta de sustancia ó propiedad de existir, que tienen todos los seres, y es lo que *nombra* el *nombre sustantivo*.

P. A qué llaman comunmente ideas claras, distintas, completas, y en contraposicion á estas, obscuras, confusas é incompletas?

R. En el uso vulgar se dice que tiene idea *clara* de un objeto el que no lo confunde con otro, y *obscura* el que no acierta á discernirlo: que tiene idea *distinta* del objeto el que conoce bien muchas de sus propiedades, de modo que en ningun caso lo confunda con otro, como es fácil que suceda al que no ha notado bien las diferencias, pues ellas

son las que distinguen los objetos: por eso mientras las ideas no han logrado esta precision se dice que son *confusas*, y quizá fuera mejor llamarlas *confundibles* para no equivocarlas con las *obscuras*. Ultimamente, del que conoce todas las propiedades del objeto, todo lo que en el objeto es conocible, se dice que tiene idea *completa* de él, y se califica de *incompleta* cuando no alcanza esta perfeccion. En los tratados de Lógica se han adoptado estas voces y se les ha conservado la misma significacion.

P. Qué decimos de ellas?

R. Que no hay inconveniente en retenerlas, siempre que por *idea* se entienda *conocimiento*. Los conocimientos son efectivamente mas ó menos claros, mas ó menos distintos, mas ó menos completos, en una palabra; mas ó menos perfectos, segun el número y la exactitud de los juicios que hubieren concurrido á formarlos. Afirmando unas tras otras las propiedades del objeto que nos proponemos estudiar, es como logramos distinguirlo cada vez mas de todos los otros con quienes pudiera confundirse, y como al fin conseguimos conocer de él todo lo que es permitido conocer á nuestra débil inteligencia.

P. Qué son ideas simples y qué quiere decir ideas compuestas?

R. Cuando por la abstraccion separamos alguna parte del conocimiento total del objeto, se dice que simplificamos la idea. Todos los objetos, se ofrecen *compuestos* á la inteligencia humana; esta los descompone ó los analiza abstrayendo, y estos conocimientos abstractos son unos mas *simples* que otros, en proporcion de las abstracciones á que se hubieren sometido.

P. Qué se entiende por ideas singulares y por colectivas?

R. Idea *singular* es lo mismo que idea *individual*, y *colectiva* lo mismo que *general*; idea que representa no un individuo, sino una *coleccion* ó clase de individuos. El distinguido autor de las *Lecciones de Filosofía* (1) establece cierta

(1) Mr. Laromiguiére, 2.ª part. lec. 10.ª

diferencia entre las ideas generales y las colectivas, diciendo que no todas las generales son *colectivas*, sino que debe reservarse este nombre para designar aquellas clases ó colecciones en que es determinado el número de individuos, dejando el de ideas generales para espresar las clases en que dicho número no pueda determinarse. Así la idea *ejército*, es una idea comun ó general, pero *ejército de Alejandro* es *colectiva*, porque aunque en ambos casos la idea representa clase ó coleccion de séres; pero en el segundo está determinada, y no lo está en el primero. La observacion es exacta en cuanto nos hace distinguir una idea de otra: no es lo mismo *ejército* que *ejército de Alejandro*; no es lo mismo *Ayuntamiento* que *Ayuntamiento de Cádiz*; ni significa lo mismo *Colegio*, que *Colegio de S. Felipe*. Pero adviértase que la razon de la diferencia está en que la segunda idea sin dejar de ser general, lo es menos que la primera; ambas son ideas de clases ó de colecciones, *genérica* la primera, *específica* la segunda, por razon de la diferencia que se le añade y que circunscribe y limita sin llegar hasta los individuos la idea general.

Leccion octava.

DEL ORIGEN DE LAS IDEAS.

Pregunta. Qué entendemos por origen de las ideas?

Respuesta. Llamamos origen de una idea al fenómeno que proporciona al juicio los materiales con que la forma.

P. Cuál es el origen de nuestras ideas?

R. Los sentimientos: ellos son los que ofrecen al juicio los elementos con que elabora las ideas.

P. Son todos los sentimientos indistintamente orígen de todas las ideas?

R. No: nuestras ideas unas son relativas al órden físico y otras al órden moral. Las primeras tienen su origen en la *sensacion* y en el *sentimiento-relacion*: las segundas en el *sentimiento de nuestras facultades,* y en los *sentimientos morales* de toda especie.

P. Hay algunas ideas que no traigan orígen del sentimiento?

R. Ningunas: para que el alma pueda tener idea de cualquiera objeto es indispensable que primero perciba confusamente su existencia, y es indudable que ninguna existencia se percibe, interin no se siente. En nuestro estado actual, el sentimiento es el único avisador que nos informa de todo. Lo que no sentimos, es para nosotros como si no existiese. Asi vemos que faltando ó disminuyéndose los medios de *sentir,* faltan ó se disminuyen las ideas. Los ciegos de nacimiento no tienen idea de los colores: los animales destituidos del sentimiento de la actividad ó de las facultades, no tienen idea del órden moral.

P. Es doctrina en que estan de acuerdo los filósofos, la que acabamos de establecer?

R. Los filósofos han discordado mucho, y aun todavia no estan de acuerdo en esta materia. El *origen de las ideas* es una de las cuestiones mas antiguas de la filosofía; y á pesar de los adelantos que ha hecho esta ciencia con el auxilio de la observacion, las escuelas filosóficas continúan divididas resolviendo cada cual á su modo el problema.

P. La discordancia de opiniones recae sobre todas las ideas?

R. Versa principalmente sobre las ideas morales y sobre las generales y las abstractas.

P. En qué consiste la discordancia de opiniones?

R. En que unos pretenden que estas ideas, como las de los objetos materiales, se derivan de la sensacion, y otros quieren que sean innatas, es decir, nacidas en el alma y es-

tantes en ella, sin que ningun sentimiento humano concurra á formarlas. En la opinion de los primeros, la sensacion es el único orígen de nuestras ideas: en la de los segundos, es innata y carece de orígen toda idea que no se deriva de la sensacion; y colocan en este número no solamente las relativas al órden moral, sino tambien las generales y las abstractas, principalmente los primeros principios, los llamados principios de induccion necesaria ó á *priori*.

P. Qué juicio formamos de estas dos opiniones?

R. Salvo el respeto debido á sus profesores (1) decimos que las dos son falsas. Ni es cierto que la *sensacion* sea el único orígen de nuestras ideas; ni tampoco lo es, que carezcan de orígen las que no se derivan de la sensacion.

P. Cómo demostramos lo primero?

R. Observando que los elementos constitutivos de los juicios morales, no son hechos que caen bajo la jurisdiccion de los sentidos, y que por consiguiente es imposible que la sensacion nos informe de su existencia. Es verdad que los fenómenos morales vienen envueltos en los sensibles; que la virtud se manifiesta en los actos virtuosos y el vicio en los viciosos; pero una cosa es el acto, y otra muy distinta la calidad que lo constituye acto moral: aquel es perceptible por los órganos materiales; esta no se percibe ni puede percibirse por ninguno de los sentidos externos: luego las ideas morales no se derivan de la sensacion: luego la sensacion no es el único orígen de nuestras ideas.

P. Cómo demostramos lo segundo?

R. Observando que la teoría de las ideas innatas descansa sobre una ilacion defectuosa. Sus defensores han discur-

---

(1) Al frente de la primera de estas dos hipótesis campean en la antigüedad Aristóteles y toda su escuela, á la que pertenece el proverbio *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu:* entre los modernos Locke y particularmente Condillac profesaron el mismo principio. El corifeo mas antiguo de las ideas innatas, es Platon: Descartes, Leibnitz, Malebranche y algunos filósofos contemporáneos han adoptado su teoría, aunque con diversas modificaciones y con distintos nombres.

rìdo generalmente asi: «Hay muchas ideas que no pueden traer origen de la sensacion; luego son innatas ó carecen de orígen.» Es defectuoso este raciocinio, porque supone que la sensacion es el único de nuestros sentimientos; lo cual es grave error, como lo hemos demostrado prolijamente analizando uno por uno nuestros distintos modos de sentir. Añadimos á esto, que lo que los partidarios de esta opinion entienden comunmente por *ideas innatas*, no son los elementos con que el alma forma los juicios, sino las nociones, las creencias, los principios, en una palabra los conocimientos ya formados. Suponen, que el alma encuentra dentro de sí misma ciertos conocimientos que están en ella, però que no tienen origen en ella; los cuales descubre, pero no los forma. Nosotros hemos demostrado que todos nuestros conocimientos se forman juzgando, que todos son obra del juicio: luego ninguno hay que pueda llamarse innato.

P. Contrayéndonos á las ideas sobre las cuales versa principalmente la cuestion, podemos hacer ver que no son innatas las del òrden moral, ni las generales y abstractas?

R. Por lo que respecta á las primeras, será fácil convencerse, aplicando el análisis á cualquiera conocimiento de este género. Descompóngase una accion moral, sea la que fuere; sepárese desde luego la envoltura material y sensible con que estas acciones se ofrecen siempre á la contemplacion, y quedémonos con la parte puramente moral del fenómeno. Resolvamos esta nocion todavia compuesta en sus elementos primitivos, y vendrémos á parar à las ideas de *actividad* y *libertad* humana; *motivo*, *fin*, é *intencion* de los actos, *imputabilidad* y *responsabilidad* que producen; *regla obligatoria* y su *sancion*; *relacion* de los actos con la regla, ó sea la *bondad* y *malicia* moral; *mèrito* ó *demérito* contraido por el agente. Estos son y no mas los elementos que el análisis descubre y puede separar en las acciones morales. Ahora bien, ¿cómo logramos adquirir estas ideas? son innatas ó se derivan del sentimiento? Esta es la cuestion; muy fácil de resolver, si reflexionamos que la actividad libre del

hombre, el motivo, el fin y la intencion de sus acciones, la relacion que tienen con la ley obligatoria y él mérito ó demérito que se contrae ejecutándolas, son fenómenos de que nos informa el sentimiento de nuestros actos y el de las relaciones del órden moral que tiene su fundamento en aquel y en los demas sentimientos morales (1). Donde únicamente puede ofrecerse alguna dificultad es en determinar el origen de la idea obligatoria, esto es, de la idea de la regla ó de la ley moral y su sancion, pues sancionada la concebimos. Esta idea es un concepto racional, una verdad que nuestra razon descubre, porque está en su esencia el descubrirla, y está formada para conocerla. Mas adviértase que esta nocion, como todas las racionales, el alma no la alcanza sino con ocasion y motivo de los fenómenos individuales y sensibles, mas claro; es indispensable que el hombre perciba y sienta las acciones morales propias y agenas, para que su razon se eleve á la nocion pura del deber, ó de la ley obligatoria. Esta idea no se despierta sino despues de haber sentido, y por efecto de haber sentido las acciones morales: luego el orígen próximo ó remoto de todas las ideas de este órden radica en los sentimientos de que la providencia nos ha dotado, precisamente para introducirnos y hacer que vivamos en él.

P. Qué decimos con respecto á las ideas generales y abstractas?

R. Que no son innatas, porque como vimos cuando examinamos su formacion, la idea general es parte de la individual y la abstracta lo es de la concreta. El tipo de unas y de otras está en los individuos, cuyas propiedades sentimos y conocemos, y ya sentidas y conocidas las generalizamos y las abstraemos de las sustancias donde residen.

P. Pero puede decirse lo mismo de aquellas ideas generales y abstractas que desde luego se conciben con la mas estensa universalidad y con independencia absoluta de los fe-

(1) Seccion 1.ª lecciones 7.ª y 8.ª

nómenos sentidos, por ejemplo; la idea de *causa*, la de *sustancia*, la de *espacio*, la de *tiempo* &c.?

R. Esta objecion se funda en un supuesto equivocado: confunde la idea general y abstracta con el carácter de verdad necesaria que reciben, no las *ideas*, sino ciertos *conocimientos* humanos, por efecto de una de las leyes constitutivas de nuestra razon. Nosotros, al analizar esta nobilísima facultad del hombre, tratarémos con alguna detencion este punto; mas entretanto dirémos que la objecion identifica y confunde dos hechos enteramente distintos: que una cosa es la idea de causa, y otra el principio de causalidad, ó sea la verdad necesaria de este principio, *todo efecto procede de causa*: que una cosa es la idea de *sustancia*, y otra la verdad de este axioma, *toda modificacion supone sustancia*; que no es lo mismo tener idea del *espacio*, que creer la verdad de este cánon, *todo cuerpo ocupa lugar*: que no es idéntico concebir la idea del *tiempo* y formar la conviccion de esta máxima, *todo fenómeno pasa en tiempo*. Cuando se investiga el orígen de una idea, lo único que se investiga es, cuales fueron los elementos primitivos de su formacion: las demas circunstancias de la idea, ó mejor dicho, del conocimiento, son agenas del problema. Esto supuesto, decimos que el orígen de la idea de *causa*, está en el sentimiento de nuestra propia actividad, segun lo demostramos antes (1): el de la de *sustancia* está en el sentimiento que nos avisa de la presencia de las sustancias individuales, y el de las de *espacio* y *tiempo* en el sentimiento-relacion, porque sentir el espacio y el tiempo no es realmente sino sentir las relaciones que tienen entre sí los fenómenos, ya por la situacion que ocupan, ya por el órden con que se suceden. Como y en virtud de que ley estas ideas se convierten en principios, en verdades necesarias, que sirven de fundamento á todos los conocimientos humanos; esta es otra cuestion que nada tiene que ver con la del orígen de las ideas, á menos que no se confundan las ideas con los conocimientos, y el orígen de estos con el de la verdad, como hacen comunmente los defenso-

(1). Lec. 3.ª

res de las ideas innatas, sea cual fuere la forma con que revistan la teoría.

P. Es lo mismo *orígen* de las ideas que *causa* de las ideas?

R. Son cosas muy distintas: *orígen* de una idea es lo que sirvió para formarla; *causa* de la idea es el principio activo que la forma. Los orígenes ó las fuentes de las ideas son nuestros sentimientos; la causa productora de todas es el juicio ó la razon juzgando. La *racionalidad* y la *sensibilidad* son propiedades *innatas* en el hombre: el hombre nace racional y sensible; pero sus conocimientos todos son adquiridos, todos son producto de la razon trabajando, ya inmediatamente sobre los sentimientos, ya sobre ideas mas ó menos distantes de su primitivo orígen.

P. Es lo mismo orígen de las *ideas* que orígen de la *verdad*?

R. Algunos filósofos creyendo que la verdad está en las ideas, y no donde realmente se halla, que es en el *juicio* ó en la razon afirmando, investigan el orígen de la verdad en el de las ideas; y esta equivocacion es la causa de que se haya dado mas importancia de la que realmente tiene, á la cuestion sobre el orígen de las segundas. Pero ni la verdad está en las ideas, como ya lo demostramos en la leccion anterior, ni tiene orígen como lo probaremos en la siguiente: una cosa es el *orígen* de las ideas con que la razon forma sus juicios, y otra muy distinta el *principio* que constituye la verdad de los juicios humanos, ó que hace que nuestros juicios sean verdaderos.

Leccion novena.

DEL PRINCIPIO DE LA VERDAD.

PREGUNTA. Qué es la verdad?

RESPUESTA. Conviene distinguir la verdad en sí misma de la verdad en la inteligencia humana, ó empleando los términos de que usan algunos autores, la verdad *objetiva* de la *subjetiva*. La verdad en sí misma es lo que es; son las cosas con las propiedades de que el Criador las ha dotado y las relaciones en que las ha establecido. Los séres que componen el universo, todos, desde el ángel hasta el átomo, son lo que son, lo que Dios ha querido que sean, y esto en cada cual de ellos es lo que se llama su *esencia*, su *naturaleza*, su *verdad* (1). Pero la verdad en la inteligencia son nuestras opiniones, nuestras creencias, nuestros pensamientos y juicios, cuando opinamos, creemos, pensamos y juzgamos de las cosas conforme á lo que son realmente. Por desgracia nuestra no siempre sucede esto: en muchas ocasiones afirmamos de las cosas lo que no son, y entonces se produce en nosotros el error. Así que, la verdad y el error son propiedades de nuestros juicios, modificaciones intelectuales que resultan del acto de afirmar las cosas, sus modos y relaciones en conformidad ó en disconformidad de lo que son (2).

---

(1) O su *Bien*. *Verdad* y *Bien* son dos aspectos de un mismo fenómeno: el órden eterno cumplido en las criaturas es su *bien;* este mismo órden conocido ó conocible es su *verdad*. tom, 2. sec. 4.ª lec. 1.ª

(2) La verdad en la inteligencia es una ecuacion entre la inteligencia y su objeto, y se forma afirmando aquella *que es* lo que es, ó *que no es* lo que no es. *Veritas intellectus est adequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est.* Esta admirable definicion es de un filósofo escolástico del siglo XIII, mas claro é infinitamente mas sólido en las cuestiones metafísicas, que muchos racionalistas del XIX. (S. Thom. adv. Gent. Lib. I. cap. 49.)

P. Cómo se produce la verdad en nuestra inteligencia?

R. Mediante la afirmacion, ó en virtud de los juicios que nuestra razon pronuncia; y esto se comprenderá fácilmente advirtiendo que nuestras opiniones, nuestras creencias, nuestros conocimientos, que es donde realmente se halla y reside la verdad cuando la poseemos, todos se forman juzgando, todos son el producto de nuestras afirmaciones.

P. Con qué elementos se forma la verdad en nuestra inteligencia?

R. La verdad, y lo mismo decimos del error, no se deriva de ningun elemento preexistente que pueda considerarse como origen suyo; sino que nuestra razon la produce por sí misma afirmando ó juzgando. No hay duda que la razon para juzgar necesita de comparar dos términos: estos términos, que son las ideas, tienen su origen próxima ó remotamente en los sentimientos; pero el acto afirmativo que los une y uniéndolos establece la verdad ó el error en nuestra inteligencia, es produccion espontánea del alma, es un acto inmediato de la razon que nace y se consuma en ella.

P. No hay muchas verdades tan luminosas que basta que se manifiesten á la razon para que esta desde luego las admita sin necesidad de afirmarlas?

R. Ninguna verdad por evidente que sea, puede establecerse en el alma, sino en virtud de un acto afirmativo de la razon (1). Lo que sucede en esas verdades de evidencia es, que la afirmacion interior que las constituye verdades para nosotros, ó verdades nuestras, es un acto indeliberado que hacemos sin esfuerzo y necesariamente, porque no es menos natural ni menos imperiosa en el alma la necesidad de poseer la verdad, que en los pulmones la de respirar. Pues como los actos indeliberados y espontáneos tengan de suyo que el agente no siente que los hace, á causa de la irreflexion y la facilidad con que los ejecuta, por eso no advertimos la formacion de nuestros juicios ó la produccion de nuestras afirmaciones en las verdades que desde luego se nos presentan con toda evidencia;

(1) Lec. 2.ª

y por el contrario la advertimos y notamos perfectamente en aquellas que para descubrirlas hemos tenido que emplear trabajo y esfuerzo. Acabarémos de convencernos de que esto es asi, observando lo que pasa en nosotros, cuando se nos manifiesta alguna de estas verdades de intuicion. Nada mas frecuente en estos casos que esclamar *verdad! eso es verdad*. Pues ahora, ¿qué valor tiene, què significa esta espresion espontánea, sino el asenso, la creencia, ó la afirmacion interior, en una palabra; el juicio que el alma habia formado ó acaba de formar? Luego es la afirmacion, es el juicio quien forma, introduce, fija y establece todas las verdades en nuestra inteligencia.

P. A qué se llama principio de la verdad?

R. A la causa que la produce y de la cual se deriva.

P. Cual es el principio de la verdad en la inteligencia humana?

R. La razon, esta facultad nobilísima, la primera entre todas las del hombre, que lo distingue de los animales y lo asemeja á su Criador. La razon es quien forma nuestros uicios; luego siendo estos los que establecen la verdad en el alma, claro es que la verdad procede de la razon, ó tiene en ella su principio. Lo que decimos de la verdad es aplicable al error, que se forma del mismo modo y se establece por los mismos medios.

P. Qué es lo que hace la razon para posesionarse de la verdad y establecerla en la inteligencia?

R. Juzga ó afirma; pero sus juicios unas veces recaen sobre relaciones que ella misma percibe y discierne, y otras sobre relaciones que le son desconocidas, y á las que sin embargo asiente por la confianza que le inspira el testimonio de los que las conocen, y se las revelan. Esta diferencia hace que las verdades se dividan en dos grandes clases, conviene á saber; en verdades *racionales*, llamadas asi, no para disminuir el valor de las otras, sino para significar que la razon las adquiere sin auxilio estraño, por solo sus propias fuerzas: y verdades de *autoridad* ó de *fé*, que son las que

admite la razon por efecto de la fé ó confianza que tiene en el testimonio de los que se las revelan.

P. En qué se subdividen las verdades racionales?

R. En *inmediatas* y *mediatas* ó en *intuitivas* y *deductivas*.

P. Cuáles son las *inmediatas* ó *intuitivas*?

R. Aquellas que la razon descubre desde el punto que compara los términos del juicio.

P. Cuáles son las *mediatas* ó *deductivas*?

R. Son las que la razon vé contenidas en otras verdades que ya conoce, y de donde las estrae por medio de una operacion suya que se llama *raciocinio*.

P. En qué se subdividen las verdades de *autoridad* ó de *fé*?

R. En verdades de fé divina y verdades de fé humana. Aquellas son las que admitimos y creemos sobre el testimonio infalible de Dios: estas las que admitimos y creemos sobre el testimonio de los hombres.

P. Cuáles son los principios de estas diferentes especies de verdades?

R. El de las racionales es nuestra propia razon descubriéndolas ya inmediatamente, ya por medio del raciocinio. El de las de fé divina es la razon suprema de Dios, y el de las de fé humana la razon del que las ha descubierto, y nos las comunica. Pero téngase entendido que tanto unas como otras no son verdades para nosotros, es decir, verdades ó creencias nuestras, sino en cuanto nuestra razon las acepta y las hace suyas por medio y en virtud de su afirmacion. En este sentido hemos establecido por punto general que el principio de la verdad subjetiva reside en nuestra razon, sin que por esto desconozcamos que todas, escepto las de intuicion, tienen sus principios inmediatos de donde proceden, á saber; las deductivas en los antecedentes de donde el raciocinio las estrae, las de fé humana en la razon de los que las descubrieron, y sobre cuyo testimonio las admitimos, y las de fé divina en la razon suprema de Dios revelada á los hombres. Nuestra propia ra-

zon, la razon de nuestros semejantes y la razon infinita de Dios son el principio de donde proceden inmediatamente todas las verdades que posee y atesora nuestra inteligencia; pero sea cual fuere el principio inmediato de la verdad, entonces la verdad es propiedad nuestra, cuando nuestra propia razon la admite creyéndola ó afirmándola (1).

Leccion décima.

DEL FUNDAMENTO DE LA CERTIDUMBRE.

PREGUNTA. Qué es la *certidumbre*?

RESPUESTA. Es la seguridad del alma en la *verdad*. Como sabemos por esperiencia que nuestros juicios no son infalibles, y que nos es muy frecuente afirmar el error creyendo que afirmamos la verdad; de aqui es que el alma criada para poseerla, no se satisface mientras no está segura de que su juicio no la engaña, mientras no tiene confianza en la verdad de sus afirmaciones. Pues esta seguridad, esta confianza en la verdad poseida es lo que se llama *certidumbre*.

P. Cual es el carácter de la certidumbre?

R. El carácter constitutivo de la certidumbre es la completa confianza del alma en la posesion de la verdad. Cuando el alma se encuentra en este estado, cuando se siente tan inalterablemente afianzada en su creencia, que tiene por imposible que no sea verdad lo que crée; entonces ha logrado la certidumbre, entonces la verdad es en ella verdad *cierta*.

R. Qué se opone á la certidumbre?

R. La *duda*: es el estado contrario á la certidumbre.

(1) En la segunda parte de la Psicologia y en la Lógica recibirá su complemento la doctrina de esta leccion y la de la siguiente.

Una y otra son estados del alma en sus relaciones con la verdad: aquel lo constituye la confianza, este la desconfianza en su posesion.

P. De cuantos modos puede ser la duda?

R. De dos: absoluta y relativa. Dudamos *absolutamente*, cuando nuestra desconfianza en la verdad es completa, y por ello nos abstenemos de afirmar: dudamos *relativamente*, cuando tenemos alguna confianza en la verdad de nuestra afirmacion, pero no toda la que se necesita para constituir la certidumbre. Por eso, aunque rigorosamente hablando, este estado no sea el de *duda*, lo es sin embargo si se le compara con el de *certidumbre perfecta*. La duda absoluta conserva siempre su nombre; la relativa se llama comunmente *opinion*, y admite grados que la acercan ó la desvian mas ó menos de la certidumbre, segun los fundamentos en que estriva; y esto es lo que se denomina *probabilidad* de la opinion.

P. La certidumbre en la verdad nace de la índole particular de las verdades ciertas?

R. No puede ser, porque si asi fuera, todas las verdades serian ciertas, ó cuando menos las que lo son, lo serian igualmente para todos, y no es esto lo que sucede. Una misma verdad es cierta para unas inteligencias, y dudosa para otras: no hay fenómeno mas frecuente.

P. Qué es, pues, lo que hace que se produzca en el alma la certidumbre? ó en otros términos, ¿cual es el fundamento de la certidumbre en la verdad?

R. El fundamento de la certidumbre en la verdad son los mismos medios por donde adquirimos su conocimiento.

P. Qué medios son estos?

R. Las sensaciones, el sentido íntimo ó la conciencia, la razon, el raciocinio, la memoria y la autoridad: los cinco primeros pueden llamarse *intrínsecos* porque estan dentro de nosotros mismos; el último es *extrínseco* porque reside fuera.

P. Por qué decimos que en nuestros medios de conocer está el fundamento de la certidumbre?

R. Porque es un hecho indubitable, que los conoci-

mientos que adquirimos por estos medios, únicos que tenemos de conocer, son en muchos casos conocimientos ciertos, sin que podamos asignar mas causa ni motivo á su certidumbre, sino el mismo conducto por donde los hemos logrado. Asi es que tenemos certidumbre en la presencia de los objetos que vemos, porque los vemos y no mas; la tenemos en el placer y en el dolor que sentimos, porque los sentimos: la tenemos en la verdad de un axioma de geometría, porque la razon lo comprende con evidencia: la tenemos en la verdad de una demostracion matemática, porque el raciocinio la demuestra; la tenemos en la de un hecho recordado, porque la memoria lo recuerda; y finalmente la tenemos en la de los históricos, y en los descubrimientos científicos verificados por otros, porque la autoridad los testifica. De modo que los mismos medios que empleamos para adquirir el conocimiento de la verdad, son medios de adquirirla con certidumbre, lo cual depende de la confianza que en muchos casos depositamos necesariamente y por efecto de las leyes á que estamos sometidos como criaturas racionales, en la realidad de nuestros propios conocimientos.

P. Pero es legítima esta confianza? No tiene acreditado la esperiencia que en mil ocasiones se introduce el error en el alma por esas mismas puertas abiertas á la verdad? No es cierto que en las sensaciones cabe ilusion, que puede haberla alguna vez hasta en el sentido íntimo, que podemos tomar por axioma una paradoja y por verdad demostrada un vano sofisma; que la memoria puede sernos infiel, y la autoridad ó el testimonio de los hombres engañarnos? esto ha sucedido y sucede por desgracia con harta frecuencia; y siendo asi, ¿cómo hemos de tener confianza, la confianza plena y perfecta que constituye la certidumbre en unas garantías tan falaces?

R. Es muy cierto que ninguno de estos medios es infalible, que todos pueden en ocasiones, unos mas, otros menos, inducirnos á error; y esta es la causa de que no siempre produzcan la certidumbre. Asi es, que en muchos casos nos acontece el dudar de una sensacion, de un fenó-

meno de conciencia, de un recuerdo, de un hecho histórico y quizás hasta de la verdad de un principio ó de una demostracion. Pero si esto es cierto, no es menos constante que hay infinidad de circunstancias en que las nociones que recibimos por estos conductos se presentan al alma con tal evidencia, que se vé compelida y forzada á creer en su verdad sin tener libertad para la duda; y esto por efecto de la confianza plena y perfecta que no siempre, pero si en muchos casos le inspiran las sensaciones, la conciencia, la razon, el raciocinio, la memoria y la autoridad, ó sean los medios por donde adquiere los conocimientos.

P. Ha habido filósofos que hayan combatido la existencia de la certidumbre?

R. No merecen el nombre de filósofos, sino el de sofistas, los que han negado un hecho testificado por la razon universal del género humano. El *escepticismo*, que así se llama esta enfermedad del espíritu, es tan absurdo que los mismos que han hecho gala de profesarlo, han tenido que desmentirlo en sus acciones. Y es preciso que así sea: un hombre que de todo dude, ó se conducirá como un insensato, si ha de ser consiguiente consigo mismo; ó tendrá á cada momento que renunciar á la duda y obrar con entera fé en la realidad de muchas verdades. El escepticismo es la muerte de la inteligencia: si fuera posible dudar de todo, deberíamos dudar hasta de que dudamos, pues la duda carece de sentido si deja de considerársela como término relativo, como un estado contrario al de certidumbre. Por fortuna de la humanidad el escepticismo no es error contagioso; la razon de los hombres lo repele instintivamente, y todas las argucias de su dialéctica no conseguirán disminuir en un ápice la profunda certidumbre con que recibimos y afirmamos á cada hora del dia infinito número de verdades de todo género.

SECCION TERCERA.

ACTIVIDAD.

Leccion primera.

DE LA INDOLE DE LA ACTIVIDAD HUMANA.

Pregunta. ¿Qué es la *actividad* humana?

Respuesta. Es una de las tres propiedades constitutivas del alma; y si consideramos que las otras dos nos han sido dadas como auxiliares de esta, la *sensibilidad* para que le sirva de estímulo, y la inteligencia para que la ilumine y la dirija; no tardaremos en comprender la importancia suma de esta potencia espiritual, la cual es el verdadero *talento* que se nos ha dado para crecer y fructificar en el bien y de cuyo uso nos pide diariamente cuenta la conciencia, y algun dia tendremos que darla muy estrecha al Criador de quien lo hemos recibido.

P. Cuál es la indole y el carácter constitutivo de la actividad humana?

R. Para determinarlo y que se comprenda, debemos comenzar notando la diferencia, ó por mejor decir, la oposicion que hay entre lo *activo* y lo *pasivo*, distincion que ya apuntamos cuando se trató de la conciencia de nuestros actos (1). Adviértase que esta distincion es un fenómeno tan

(1) Seccion 1.ª leccion 7.ª

universalmente conocido, que no hay lengua ni dialecto de cuantos han existido y existen, que carezca de formas verbales para espresarlo. Todos los idiomas tienen verbos activos y pasivos, ó en su defecto construcciones particulares para significar los dos estados. *Moveo, moveor; muevo, soy movido* espresan dos hechos que todo el mundo concibe no solo como distintos, sino como realmente opuestos: en el primero vemos la *accion*, en el segundo la *pasion*; allí el movimiento *comunicándose*, aquí el movimiento *recibiéndose*; en lo moviente la modificacion *productora*, en lo movido la modificacion *producida*; la fuerza y su obra, la causa y su efecto. No es estraño que esta nocion sea tan universal y tan obvia, puesto que la naturaleza nos está forzando continuamente á que la formemos. El mundo esterior y el interior, el teatro material y el de la conciencia por donde quiera que se les observe, siempre y á toda hora nos presentan la doble modificacion y el vínculo que las une: todo en nosotros, todo fuera de nosotros es una sucesion continua, incesante de fenómenos activos y pasivos, de causas productoras de efectos y de efectos producidos por causas. Mas á poco que reflexionemos, habremos de advertir que en el órden material las que llamamos causas siempre son efectos de causas anteriores; que los cuerpos no comunican el movimiento sino despues de haberlo recibido; que ninguna fuerza física, ningun agente mecánico tiene en sí mismo el principio de su accion; y que por consiguiente la verdadera *actividad*, la verdadera *causalidad*, esto es, la facultad de producir la accion con independencia de todo impulso ageno, la propiedad de ser causa sin haber sido antes efecto no es propiedad que pertenece á los cuerpos. Así es que para esplicar lo que llaman los físicos sucesion de causas naturales, y que propiamente hablando no es sino sucesion de efectos subordinados, se hace indispensable subir á un principio motor, á un primer agente, á una primera causa, que es Dios. Esto supuesto, decimos que el alma humana no es activa al modo que lo son los cuerpos; que su fuerza no es fuerza *efecto*, como por ejemplo,

la del vapor, la del agua, la del viento &c., las cuales aunque son causas relativamente á los efectos que producen, pero ellas mismas son efectos producidos por otras fuerzas: en una palabra, decimos que el alma humana es fuerza y causa por sí misma, causa primera de los efectos que produce, al modo que lo es Dios, si bien en escala infinitamente pequeña y con un poder que ha recibido, como todo cuanto es y cuanto vale, de la bondad de su Criador. Pues esta facultad del hombre, esta propiedad que tiene de ser principio de sus movimientos, de sus actos, de sus determinaciones es lo que significamos con el nombre de actividad humana ó actividad del alma, porque es en ella donde tiene su asiento.

P. Cómo se denominan los movimientos de la actividad humana?

R. *Espontáneos*, á diferencia de los de las causas materiales que se llaman *mecánicos*.

P. Cómo se producen los movimientos espontáneos?

R. Queriendo el alma producirlos: asi es que la actividad reside por completo en la voluntad, ó hablando con mas exactitud, la actividad en los seres que la poseen, es la *voluntad* ó la *facultad de querer*. Esta es una verdad de que nos informa con evidencia el sentimiento. Obsérvese cada cual á sí propio, y verá que para producir cualquiera de los actos que están en la esfera de su actividad, solo necesita querer. Queremos por ejemplo mover un brazo y lo movemos, queremos hablar y hablamos, queremos atender, comparar, juzgar, y estas funciones se verifican: luego el principio de nuestros movimientos, de nuestras determinaciones, de nuestros actos, asi esteriores como internos, ó lo que es idéntico, la actividad está toda en la voluntad ó en la facultad de querer.

P. Qué se sigue de aqui?

R. Síguese que la voluntad humana es voluntad *eficaz*, conviene á saber; que el hombre tiene la facultad de producir ó de causar los efectos que su voluntad quiere,

siempre que esta potencia no sale de los límites de su natural energía: síguese tambien que para conocer la actividad del hombre, el modo con que la egercita, los usos que hace y puede hacer de ella; lo único que debe estudiarse es la voluntad humana, puesto que en la voluntad reside el principio de todas sus determinaciones, la causa de todos los efectos que produce y puede producir, de las diversas modificaciones que se dá á sí mismo y de las que imprime en los objetos que lo rodean.

P. Cómo se transmite al cuerpo la accion de la voluntad?

R. Mediante una sucesion rápida, ó por mejor decir, instantánea de fenómenos análogos á los de la sensacion, aunque en sentido inverso. Cuando el cuerpo obra en el alma, el órden de los hechos es este; impresion orgánica, transmision al cérebro por el aparato nervioso, reaccion ó movimiento en el cérebro, *sensacion* (1). Cuando el alma obra en el cuerpo los hechos se verifican con este órden; *volicion*, movimiento en el cérebro, transmision por el aparato locomotor (2) al miembro que se quiere mover, movimiento del órgano esterior. La *sensacion* y la *volicion* son fenómenos espirituales propios esclusivamente del alma; pasivo aquel, activo este; los demas son materiales y corresponden al cuerpo.

P. Hay analogía y correspondencia entre la sensacion y la volicion?

R. Mucha: ya hemos dicho que los sentimientos, y sobre todos la sensacion, son los escitadores continuos de la actividad. El alma desconoceria su propia fuerza, y se mantendria en perpétua inaccion, si los sentimientos que á cada instante recibe no la estimulasen á obrar. Contrayéndonos á la sensacion, es innegable que en mil ocasiones el acto voluntario ó la volicion está en perfecta consonancia

(1) Sec. 1.ª Lec. 5.ª

(2) El cérebro y los nervios forman el aparato sensitivo: estos mismos órganos con mas los músculos y los huesos á que están fuertemente atados, componen el aparato locomotor.

con la sensacion recibida, es un movimiento que nos acerca ó nos desvia del objeto sentido segun la índole agradable ó desagradable de la sensacion que su presencia produce.

P. Será lícito inferir de este hecho que los movimientos del cuerpo son efecto de las impresiones causadas por los objetos externos en nuestros órganos, ó que cuando menos, la volicion es efecto de la sensacion?

R. Ambas suposiciones son evidentemente falsas. Por lo que respecta á las impresiones de los objetos estraños sobre nuestros órganos, ya demostramos en otro lugar que son perfectamente nulas, mientras el alma no las siente y se produce la sensacion. Para mí no hay mas placeres ni mas dolores que los que siento; no hay mas colores ni mas sonidos que los que veo y oigo. En vano será que otros cuerpos se pongan en contacto con el mio y que hagan en él la mas fuerte impresion; si por cualquier accidente yo no la sintiere, el movimiento que se produzca será tan desconocido de mi conciencia y tan ageno de mí, como el de una piedra impelida por otra. Pero nuestros movimientos son movimientos queridos y sentidos, esto es, movimientos á quienes acompaña la voluntad de movernos y la conciencia de que nos movemos: luego no pueden ser efecto inmediato de las impresiones orgánicas. Con la misma evidencia comprenderémos que tampoco pueden serlo de las sensaciones, ó en otros términos, que la voluntad es una fuerza independiente de la sensacion, aunque hasta cierto punto relacionada con ella, advirtiendo: 1.° que son infinitas las ocasiones cada dia y á cada hora en que nuestra voluntad no solo no cede á las solicitaciones de la sensacion, sino que las resiste y las combate tenazmente; lo cual fuera imposible si aquella se derivase y dependiese de esta: 2.° que son infinitos los casos en que no hay proporcion ninguna entre la energía de la sensacion y la del acto voluntario que á ella se sigue, esto es, en que los actos son incomparablemente mas ó menos enérgicos que lo fueron las sensaciones estimuladoras de la accion. Nada mas frecuente que ver á la voluntad débil

y remisa despues de una sensacion vehementísima; y por el contrario verla estallar con una esplosion volcánica á impulpulso de la mas leve escitacion. Este fenómeno tan comun seria inesplicable en la hipótesis que estamos combatiendo: 3.° que nosotros nos imputamos los actos de nuestra voluntad, reconociéndonos por autores y causas libres de ellos. Este sentimiento es universal, es de todos los hombres sin escepcion, y su causa no puede ser otra sino la profunda conviccion en que estamos, informados por la propia conciencia, de que obramos voluntariamente con absoluta independencia de toda coaccion, en virtud de una fuerza que nos es propia, de un principio de accion que está en nosotros, y del cual disponemos á nuestro arbitrio.

P. Luego todos los movimientos del hombre son efecto de su propia actividad?

R. Indudablemente; pero conviene no confundir los movimientos que hace el hombre, con los que se verifican en su cuerpo sin que él tenga parte en la ejecucion. La contraccion y la dilatacion de los pulmones, la circulacion de la sangre, la secrecion de los humores son movimientos que se verifican en el cuerpo humano, y no son voluntarios porque no nacen del principio activo, sino que dependen de las leyes á que está sugeta nuestra organizacion corporal. (1)

P. Todos los movimientos de la actividad son movimientos voluntarios?

R. Si la actividad humana reside en la voluntad, claro es, que entre *movimientos activos*, y *movimientos voluntarios*, hay verdadera ecuacion. Debemos notar sin embargo que al espresarnos así, al decir que la actividad reside por completo en la voluntad y es la misma voluntad, hablamos de lo que sucede en el hombre despues que ha salido de aquel primer periodo de la vida en que su existencia está limitada á *sentir*. Mientras el infante no conoce, no tiene voluntad; porque para que-

(1) Y sin embargo, en algunos y hasta cierto punto, tiene lugar la accion voluntaria, como se vé por ejemplo cuando *queriendo* contenemos la respiracion.

rer es indispensable conocer lo que se quiere, el fin que la voluntad se propone: de consiguiente es indispensable que la inteligencia haya entrado en egercicio.

P. Cómo se llaman los actos del hombre en ese estado anterior al de la voluntad?

R. Actos instintivos.

P. En qué se diferencian estos de los voluntarios?

R. Unos y otros proceden de la actividad del alma: se diferencian estos de aquellos en que la actividad obra en los voluntarios con conocimiento del fin á que se dirige la accion, y en los instintivos obra sin este conocimiento.

Leccion segunda.

DEL INSTINTO.

Pregunta. Qué es el instinto? (1)

Respuesta. Se designa con este nombre la causa desconocida que produce y dirige los movimientos de los animales. Por analogía se llama instinto en el hombre el principio de aquellos actos á que se determina sin conocimiento del fin, ni de los medios de realizarlo.

P. Cual es el principio ó la causa de estos actos?

R. La actividad del alma humana. Algunos filósofos han querido suponer que estos actos son puramente mecánicos, que el alma no toma parte en ellos, y que consisten en la reaccion provocada en el sistema muscular por las impresiones recibidas en los órganos esternos. Esta hipótesis es falsa, 1.° porque reduce el cuerpo humano durante la infancia al estado de una máquina, y sus actos á la condicion de los movimientos mecánicos; suposicion inadmisible, porque en los movimien-

(1) De *instinguo*, asi como este de una voz griega que significa *estimular*: es como si digéramos *estímulo* interior.

tos de este género la reaccion es siempre proporcionada á la accion, y la vida del infante ofrece muchos actos que no guardan proporcion ninguna en su intensidad y en su energía con las impresiones que los excitaron: 2.º Porque si suponemos que los actos en la infancia son efecto de la organizacion, tendremos que admitir contra lo que la razon y la conciencia nos dicen, que lo mismo sucede en los demas periodos de la vida. La organizacion del hombre se desenvuelve y perfecciona con la edad; luego los efectos que en un principio son de ella, no hay razon para que no lo sean en lo sucesivo: asi lo vemos en los movimientos vitales que tienen su orígen en la organizacion, y esto es lo conforme con la sencillez del sistema de la naturaleza, que quiere que unos mismos efectos sean siempre producidos por unas mismas causas.

P. En qué convienen y en qué se diferencian los actos instintivos y los voluntarios?

R. Convienen en que unos y otros nacen de un mismo principio, de una misma fuerza, de una misma causa; todos son efectos de la actividad: difieren en que los instintivos se hacen sin conocimiento, sin intencion, sin fin de parte de la causa que los produce, y los voluntarios se hacen con conocimiento mas ó menos distinto, con intencion formal de hacerlos, y proponiéndose el agente un fin determinado.

P. Cómo se verifica el tránsito de la actividad instintiva á la voluntaria, ó del instinto á la voluntad?

R. Los primeros movimientos de la actividad son todos instintivos; van convirtiéndose en voluntarios á medida que se va formando la inteligencia, y poniéndose el alma en estado de conocer los objetos que quiere, el fin de sus actos y los medios de egecutarlos. Asi, pues, el tránsito del instinto á la voluntad es debido á la inteligencia: ella es quien crea la voluntad, porque ella es quien comunica á las determinaciones de la actividad la luz y el conocimiento que las convierte en voluntarias.

P. Qué diferencia hay entre el instinto del hombre y el de los animales?

R. El instinto en el hombre está limitado á un corto número de actos, casi puede decirse que solo á los de la nutricion, no tiene influencia sino en el primer periodo de la vida y se disminuye al pasó que la inteligencia se vá desenvolviendo, hasta extinguirse por completo bajo el imperio ilustrado de la voluntad (1). Todo lo contrario acontece en los animales: su instinto es general, influye en todos sus actos y lejos de alterarse y extinguirse, se consolida y se perfecciona con la edad. El motivo de estas diferencias está en la diversidad de las naturalezas racional y animal. El hombre ha sido criado para dirigirse por la razon: el bruto no alcanza tan noble privilegio.

Leccion tercera.

DE LA LIBERTAD.

Pregunta. Qué propiedad tienen los actos voluntarios del hombre?

Respuesta. La de ser *libres* ó hechos con *libertad.*

P. Qué se necesita para que los actos voluntarios sean libres?

R. Que la voluntad lo sea cuando obra.

P. Qué es ser libre la voluntad cuando obra?

R. No estar compelida por la constitucion de su naturaleza ni por ninguna causa estraña á hacer lo que hace, sino que sea dueña de su actividad y de su fuerza.

P. En qué consiste esta libertad?

R. Consiste en que la voluntad pueda escoger y preferir entre los infinitos objetos, fines y medios de accion los que quiere, sin mas razon que su querer.

---

(1) El instinto reaparece alguna vez durante el curso de la vida, pero únicamente en aquellos lances súbitos é inopinados, cuando nos amenaza algun peligro y no hay lugar á la deliberacion.

P. Esta libertad como se llama?

R. Se llama *libertad moral*, porque es el fundamento de la moralidad de nuestras acciones. Ella y la razon que es el cimiento en que descansa, son las dos facultades mas nobles del hombre, las que lo levantan sobre la condicion de todos los demas séres, y lo asemejan á Dios su criador. El estudio de esta facultad es importantísimo, pero nosotros lo reservamos para la moral, contentándonos por ahora con haber indicado el lugar que ocupa entre los hechos psicológicos.

Leccion cuarta.

DE LOS HABITOS.

PREGUNTA. Qué son los hábitos, y por qué tratamos de ellos en este lugar?

RESPUESTA. La voz *hábito* tiene en el lenguage vulgar y en el de la ciencia dos acepciones estrechamente correlacionadas, pero que no deben confundirse: se llama *hábito* la costumbre de hacer algo, y en este sentido que es el mas usual, decimos por ejemplo, que tenemos el hábito ó que tenemos por hábito el leer á tales horas, el pasear solos ó acompañados, el concurrir á determinados sitios &c. Tambien se llama *hábito* la disposicion contraida en el alma y en el cuerpo por efecto de aquella costumbre; y asi se dice que la virtud y la sabiduria son hábitos del alma, que la agilidad y la destreza en los movimientos son hábitos de los órganos que los ejecutan &c. Los filósofos cuando tratan de los hábitos emplean la palabra en esta segunda acepcion, es decir, examinan las modificaciones que produce en los fenòmenos de nuestra vi-

da espiritual y orgánica la frecuencia de los actos; y siendo esta la causa de dichas modificaciones, claro es que deben examinarse en la seccion destinada al estudio de la actividad y sus efectos, con lo cual contestamos al segundo estremo de la pregunta.

P. Quién forma, pues, nuestros hábitos?

R. El principio activo de que estamos dotados, ó nuestra propia voluntad.

P. Como los forma?

R. Repitiendo frecuentemente unos mismos actos.

P. En qué nos fundamos para decir esto?

R. En la observacion y la esperiencia, las cuales nos enseñan que repitiendo muchas veces una misma accion, al cabo de cierto tiempo llega á producirse asi en la voluntad que la ordena, como en los órganos que la ejecutan, esa modificacion especial, esa disposicion ó ese estado que se llama hábito. Observemos la formacion de cualquiera de ellos, y nos convencerémos plenamente. ¿Qué cosa hay mas habitual en nosotros que el andar? pues ahora bien, ¿cómo contrajimos este hábito? Examinemos lo que hace el niño cuando principia á formarlo; eso mismo hicimos todos. El niño estimulado ya por el ejemplo, ya por un conato natural, quiere ejecutar esta accion mucho antes de saber y de poder ejecutarla. Sus primeros movimientos no son mas que ensayos torpes que no le dan el resultado que apetece: ni él conoce todavia las inflexiones que debe comunicar á sus miembros para sostenerse y andar, ni los miembros se prestan á recibirlas con la regularidad necesaria para que se produzca el efecto. Asi sus primeros esfuerzos no pasan de tentativas inútiles; pero las repite, y repitiéndolas logra hacer algo, aunque mal: prosigue en su trabajo, multiplica los ensayos, y cada vez lo hace mejor, hasta que al fin, vencidas las dificultades, llega á la perfeccion, y anda no solo sin sentir los esfuerzos que antes sentia, pero lo que es mas, en mil ocasiones sin advertir siquiera lo que hace. Véase, pues, el hábito establecido; y adviértase que como este, se

forman todos: lo que para conseguir andar, leer, escribir, &c., hicimos niños, lo mismo hacemos despues para espresarnos en un idioma estraño, para tocar un instrumento, manejar un caballo, dibujar, bailar &c. El procedimiento es igual, regido siempre, cualquiera que sea la accion á que se aplique, por una ley constante de nuestra naturaleza. La voluntad mandando aprende á mandar, y los órganos obedeciéndola aprenden á obedecer: aquella adquiere facilidad para coordinar de repente y con toda seguridad y precision las órdenes que comunica á los órganos que deben servirla; estos adquieren flexibilidad, agilidad y prontitud para ejecutar los actos que la voluntad ordena; y de esta doble disposicion en el alma y en el cuerpo, debida á la reiteracion de los actos, resulta un aumento prodigioso, incalculable en las fuerzas naturales del hombre, cuyas facultades asi las espirituales como las corpóreas estarian condenadas á una infancia perpétua, si los hábitos no las relevasen de la mayor y mas minuciosa parte del trabajo que encuentran en su ejercicio.

P. Cuáles son los hábitos cuyo estudio compete principalmente al filósofo?

R. Los del alma, puesto que ella es el objeto de sus investigaciones.

P. En qué se dividen los habitos del alma?

R. Todas las propiedades del alma están sugetas, como todas las del cuerpo, á la influencia de la costumbre; todas se modifican y adquieren la disposicion ó el estado particular que se llama hábito, repitiéndose en ellas muchos actos de una misma especie. Pues como las propiedades del alma son tres, la de sentir, la de entender y la de querer, habrá de seguirse que sus hábitos son de tres géneros distintos; hábitos de la sensibilidad, de la inteligencia y de la actividad (1).

(1) Algunos llaman á los primeros hábitos *pasivos* por corresponder á propiedades que tienen este carácter, y á los de la actividad *activos*. No censuramos esta distincion, pero tampoco la admitimos, porque no la conceptuamos necesaria y tal vez daria motivo á que

P. En qué consisten los hábitos de la actividad?

R. En la disposicion de la voluntad á determinarse á ciertos actos por haberlos repetido muchas veces.

P. Cómo se llaman los que nacen de esta disposicion una vez contraida?

R. Se llaman actos habituales y se parecen mucho á los instintivos, aunque se diferencian de ellos así en su formacion como en su índole.

P. De qué modo?

R. Porque los actos *instintivos* los produce la actividad cuando todavia no es voluntaria en el sentido rigoroso de esta palabra; pero los *habituales* son efecto de la voluntad propiamente dicha. La actividad obrando sin conocimiento de la accion, del fin á que se termina ni de los medios de egecutarla produce los actos instintivos; obrando con este conocimiento, pero por lo comun sin el de los pormenores de la egecucion, y siempre sin sentir su propio esfuerzo para coordinarlos y hacerlos egecutar por los órganos, produce los actos habituales.

P. Qué efectos causa el hábito (2) en los fenómenos de la voluntad?

R. Los fenómenos de la voluntad son los actos voluntarios y estos cuando son habituales, tienen la propiedad de que el agente propende á hacerlos y los hace con tanta facilidad como los instintivos, esto es, sin el menor esfuerzo y sin sentir la multitud de ideas y de operaciones subalternas que es menester combinar para que el acto se produzca (3).

---

se creyese que los hábitos sensibles y los intelectuales no se forman activamente: todos sin distincion los forma la voluntad repitiendo unos mismos actos; luego todos en cuanto á su formacion son activos.

(2) La repeticion de unos mismos actos. Esta nota es necesaria para precaver la equivocacion á que pudiera inducirnos el doble sentido de la palabra hábito, que los autores emplean indistintamente para denotar ya la costumbre ya su efecto.

(3) Compárese el acto de leer en el niño que comienza á deletrear con este mismo acto practicado hoy por nosotros. En el niño cuan-

P. En qué consisten los hábitos de la sensibilidad?

R. En la disposicion á sentir de cierto modo por la frecuente repeticion de un mismo sentimiento.

P. Qué efectos produce el hábito en los sentimientos?

R. Dos enteramente contrarios, los debilita y los perfecciona: debilita todo lo que en el sentimiento es puramente pasivo; y aviva la energía que les comunica la actividad trabajando en ellos y con ellos. Esto se comprenderá examinándolos uno por uno.

P. Veamos, pues, qué efectos produce el hábito en las sensaciones?

R. En las afectivas disminuye el placer y el dolor de que vienen acompañadas, llegando en ocasiones á estinguirlos enteramente. Los manjares mas delicados pierden todo su atractivo, cuando se usan con demasiada frecuencia: el mal olor que despide el cuarto de un enfermo, intolerable para el que entra de fuera, apenas lo perciben las personas que están frecuentemente á su lado. En las sensaciones instructivas sucede lo propio: la vivacidad con que solicitan la atencion cuando son nuevas, se vá gastando con el hábito hasta estinguirse por completo. Pero si las hiciéremos objeto de nuestro estudio, es decir, si la actividad las cultivare, entonces lejos de embotarse, adquieren una sagacidad esquisita. Por eso es tan delicada la vista del pintor, tan fino el tacto del ciego, tan experto el oido del músico.

P. Qué efectos produce el hábito en el sentimiento-relacion?

R. Lo empobrece y lo gasta si la actividad no lo alimenta; aumenta su fecundidad y su energía y conseguimos

to trabajo! cuantos esfuerzos! qué consumo de atencion para distinguir las letras, para unirlas y formar las sílabas, para construir con estas la diccion, y para referir la diccion escrita á la hablada! en nosotros nada de esto; no solamente leemos con facilidad y sin trabajo; pero sin que nos ocurra siquiera el pensar en esa multitud de pormenores prácticos indispensables para la operacion y que indudablemente realizamos, porque de lo contrario el acto no se verificaría. Esta ventaja portentosa la debemos al hábito; en nosotros el acto de leer es habitual, en el niño nó.

con el hábito de sentir las relaciones, sentir mas cada vez y discernirlas mejor, si la actividad se interesare en el sentimiento. Los lineamentos y los colores de un cuadro de Rafael ó de Murillo vistos con frecuencia dejan de mover la atencion del espectador distraido; pero si este mismo cuadro se lo propusiere por asunto de estudio un aficionado al arte, cada dia descubrirá en él nuevas bellezas. El fenómeno es análogo al de las sensaciones instructivas, y debe serlo, puesto que estas reciben ese carácter del sentimiento-relacion cuyo germen llevan consigo.

P. Qué efectos produce el hábito en los sentimientos morales?

R. Debilita el placer y el dolor de que vienen acompañados, y á veces enerva y aun estingue el mismo sentimiento. Pero esto segundo no sucede si la actividad se empeña en sostenerlo. Entonces los afectos lejos de amortiguarse con el hábito, se robustecen y fortifican, y lo que viene á resultar es que el sentimiento pierde la impetuosidad con que al principio absorvia toda nuestra atencion, y se convierte en cierta disposicion constante y permanente del alma, que se mezcla, se confunde y se identifica con el sentimiento de la propia existencia.

P. Qué efectos produce el hábito en el sentimiento de nuestras facultades, de nuestras operaciones ó de nuestros actos?

R. El hábito de sentir la accion de nuestras facultades hace que este sentimiento se mezcle y se confunda con el de la existencia personal. El hábito de sentir las modificaciones especiales de nuestros actos, esto es, el fin, el motivo y la intencion con que se hacen, su conformidad ó disconformidad con la regla obligatoria, y placer ó dolor por haberlas cumplido ó violado; el sentimiento, decimos, de todos estos hechos, que es lo que constituye la conciencia moral, se aviva y se perfecciona con el hábito, ó se embota y se destruye, en proporcion del esmero ó el descuido que tuviéremos en examinar nuestras acciones, y en ajustarlas al bien.

P. En qué consisten los hábitos de la inteligencia?

R. En la disposicion á juzgar de cierto modo por la frecuente repeticion de unos mismos juicios.

P. Qué efectos produce el hábito en los fenómenos de la inteligencia?

R. El influjo del hábito en la inteligencia es análogo al que ejerce sobre el sentimiento-relacion, lo cual no debe estrañarse teniendo aquella su orígen en este. Asi pues, nuestros conocimientos son mas claros, mas exactos y completos, mas fáciles de recordar, de analizar, de combinar y reasumir, cuanto mas hemos trabajado con las relaciones que intervinieron en su formacion. Si consideramos los conocimientos bajo el concepto de opiniones ó creencias, el influjo del hábito es mucho mayor y de trascendencia incalculable. Las opiniones y las creencias se posesionan del alma por el hábito, y entonces vienen á convertirse en modificaciones constantes de nuestro ser, y á confundirse con el sentimiento de la existencia personal. En éste estado el alma forma muchos juicios, se determina á muchas acciones, siente muchos afectos morales, cuyo principio secreto está en esa disposicion habitual de la inteligencia, sin que lo conozca ella misma; porque tal es la propiedad de los hábitos cuando son profundos, borrar las huellas de los actos que concurrieron á formarlos, ó como lo digimos antes, confundir el sentimiento del acto con el de la propia existencia.

P. Qué consecuencias debemos sacar de esta doctrina?

R. Tres de suma importancia: 1.ª Que entre los hábitos intelectuales y los morales hay grande analogía, ya en el modo de formarse, ya en los efectos que producen. Bien dirigidos, aquellos perfeccionan las ideas, y estos los afectos y las costumbres: estraviados y viciosos, los primeros pervierten la mente y los segundos el corazon. 2.ª Que influyen recíprocamente los unos en los otros. Es muy comun que los errores del entendimiento inficionen las costumbres; y es aun mas comun el que la depravacion de las costumbres estravie y corrompa la razon. 3.ª Que la union y la com-

binacion de estas dos especies de hábitos contraidos en la juventud y fortificados despues con la edad, determinan el carácter del hombre, dirijen, y exaltan ó temperan sus pasiones, creando en él esa *segunda naturaleza*, como se la llama con mucha propiedad, cuyo influjo llega á ser quizas mas imperioso que el de la original y primitiva.

P. Podemos vencer los hábitos?

R. La empresa es dificil pero no imposible. Ningun hábito por arraigado que esté en el alma, resiste á los esfuerzos de una voluntad enérgica y constante.

P. Cual es el mejor de los hábitos?

R. El de no formarlos irreflexivamente, y el de resistir á su influencia cuando la razon y el deber lo ordenaren. Este es el hábito que principalmente debe dedicarse á contraer el hombre que ama la sabiduria y la virtud; y si bien cuesta trabajo adquirirlo, pero es trabajo que se compensa sobradamente con la dichosa libertad del error y las pasiones en que su posesion nos constituye.

SECCION CUARTA.

Correspondencia entre las tres propiedades del alma humana.

Leccion primera.

DE LA CORRESPONDENCIA ENTRE LA SENSIBILIDAD Y LA ACTIVIDAD.

Pregunta. Hay correspondencia entre estas dos propiedades?

Respuesta. La hay tan estrecha, tan natural y necesaria que ninguna de las dos seria lo que es, sin el auxilio de la otra.

P. Cómo influye la *sensibilidad* en la *actividad*?

R. Excitándola á la accion. La actividad no se mueve nunca sino solicitada por algun sentimiento, y dirigiéndose á satisfacerlo.

P. Qué forma toma el sentimiento para excitar á la actividad?

R. Se convierte en deseo.

P. Qué es el deseo?

R. La necesidad sentida.

P. Basta la necesidad para constituir el deseo?

R. No: es menester que se sienta, y este sentimiento de la necesidad aspirando á satisfacerse es lo que con propiedad se llama deseo.

P. A cuantas clases pueden reducirse todos los deseos humanos?

R. A tres, correspondientes á los tres géneros de necesidades que sentimos, *animales*, *intelectuales* y *morales*. Aquellas pertenecen al cuerpo y nos son comunes con las bestias: las intelectuales y las morales tienen su asiento en el alma y son privativas del hombre. El sentimiento de las primeras constituye los deseos animales llamados comunmente *apetitos*; el de las segundas forma los de la inteligencia, que vienen á reasumirse en el *deseo de saber*, ó de *conocer la verdad*; el de las terceras engendra los *afectos sociales* y en general todos los deseos relativos al órden moral. Los deseos cuando son vehementes y habituales se llaman *pasiones*; pero en otra acepcion mas restringida se califican con este nombre solamente los deseos que son contrarios á las leyes morales.

P. En cual de nuestros sentimientos tienen origen las necesidades animales, y por consiguiente los deseos de satisfacerlas?

R. En las sensaciones en cuanto son afectivas. Todas las necesidades de la vida animal nacen de la privacion sentida de algo cuya posesion causa ó se concibe que puede causar placer en los órganos. Por eso nuestras necesidades corporales mas apremiosas son las que nacen de las sensaciones de la sesta especie, como la hambre, la sed, el cansancio, &c. en que predomina el carácter afectivo.

P. De qué sentimiento se derivan las necesidades y los deseos intelectuales?

R. De la sensacion en cuanto es instructiva, y del sentimiento-relacion. El alma criada para la verdad, siente la necesidad de conocerla en las relaciones de que la informa confusamente el sentimiento, y la satisface, cuando aplicándoles la accion de sus facultades las distingue y las afirma:

luego el orígen de los deseos intelectuales está en el sentimiento-relacion y en la sensacion instructiva que no toma este caracter sino en cuanto da motivo á que dicho sentimiento se produzca.

P. De cual proceden las necesidades morales?

R. De todos los sentimientos relativos al órden moral, comprendiendo en esta generalidad, no solo los que se producen por efecto de la comunicacion con nuestros semejantes y con Dios, sino tambien los que se derivan de la conciencia de nuestros actos. El Criador nos ha formado para vivir dentro del órden moral, y en su consecuencia nos dió sentimientos correspondientes á este fin, los cuales aspiran á satisfacerse, y este conato ó esta necesidad sentida constituye los afectos morales que pueden llamarse tambien sociales, por cuanto suponen la sociedad del hombre con Dios y con sus semejantes, y en ella se satisfacen.

P. Qué venimos á concluir de este análisis?

R. Dos consecuencias: 1.ª que los diversos sentimientos del alma son los escitadores perpétuos de su actividad, supuesto que nunca obramos sino para cumplir algun deseo y estos son todos fenómenos sensibles: 2.ª que la actividad de cada individuo debe ser proporcionada en naturaleza y energía á la naturaleza y energía de los sentimientos que le son propios, es decir, que cada cual obra en conformidad de los sentimientos que tiene, y segun el grado de vivacidad mayor ó menor con que los siente.

P. Cómo influye la actividad en la sensibilidad?

R. Modificándola y alimentándola incesantemente.

P. En qué consiste la modificacion que la actividad comunica á los sentimientos?

R. En las infinitas alteraciones que estos reciben por efecto de la reaccion de la voluntad sobre ellos. En todos los sentimientos humanos tiene jurisdiccion la actividad: en todos obra, ya aumentando ó disminuyendo su intensidad, ya combinándolos unos con otros, con lo que logra descomponer su forma primitiva y á veces desnaturalizarla por completo. En los sen-

timientos morales es muy comun este fenómeno. Nada mas frecuente que ver aumentarse ó disminuirse la energía de un afecto; irritarse ó calmarse, y en ocasiones convertirse en otro contrario, todo á impulso de la voluntad empeñada en conseguirlo. Es indudable que entre las sensaciones notamos de un modo particular aquellas á que aplicamos una atencion voluntaria. Otro tanto sucede en el sentimiento-relación: para distinguir las relaciones sentidas es requisito necesario la atencion; y aquellas relaciones se perciben siempre mejor, y con mas esactitud se aprecian, á cuyo conocimiento se ha aplicado mas cantidad de este vigor del alma.

P. Por qué decimos que la actividad es la que alimenta la sensibilidad?

R. Para espresar que el hombre dejaría de sentir, si no fuese activo; que esta propiedad es quien mantiene y conserva la otra. Por estraño que á primera vista parezca este aserto, no será difícil convencerse de su verdad, reflexionando lo que sería un ser sensible privado de actividad, y por consiguiente de la facultad de modificar sus sentimientos. Este ser sentiría, pero sus sentimientos con la continuacion se irian debilitando cada vez mas, hasta extinguirse completamente; porque segun notamos en otro lugar, es efecto necesario del hábito sensible, la diminucion y la estincion del sentimiento (1). Si en nosotros es permanente la sensibilidad, si ningun hábito la agota; no es otra la causa, sino que la actividad con sus reacciones sobre los sentimientos, con las innumerables modificaciones que introduce en ellos, les está dando continuamente nuevo ser y nueva vida. La actividad, pues, es tan necesaria á la sensibilidad, como esta lo es para aquella; y de cualquiera de las dos puede decirse igualmente *altera alterius fulcimento eget.*

(1) Sec. 3.ª lec. 4.ª

Leccion segunda.

DE LA CORRESPONDENCIA ENTRE LA SENSIBILIDAD Y LA INTELIGENCIA.

PREGUNTA. Qué género de correspondencia hay entre estas dos propiedades?

RESPUESTA. Una tan esencial y tan necesaria, como la que existe entre la *sensibilidad* y la *actividad*. La *inteligencia* no es la *sensibilidad*, ni ninguna de sus modificaciones, como han pretendido algunos filósofos: es una propiedad enteramente distinta de la de sentir, segun lo hemos ya demostrado; pero las dos tienen tan recíproca dependencia, que ninguna sería lo que es, sin el auxilio de la otra.

P. Cómo demostramos que la inteligencia depende de la sensibilidad?

R. Observando: 1.° Que nuestras ideas, nuestros juicios, nuestros conocimientos no existen en el alma, por lo menos actualmente, sino cuando los sentimos, y en cuanto los sentimos. Tener una idea, un pensamiento, una opinion, una verdad, es sentir en nosotros la presencia de estos fenómenos intelectuales: todos nuestros conocimientos son modificaciones de la conciencia ó del *yo* sintiéndose inteligente; todos desaparecen en dejando de sentirse: luego el sentimiento es condicion indispensable para la vida de la inteligencia. 2.° Lo es tambien para su formacion: los conocimientos que la constituyen, todos se derivan próxima ó remotamente de los sentimientos. Asi, faltando alguno de los modos de sentir, se carece de una serie entera de nociones; y si el cielo nos concediese un sentimiento mas, quien sabe hasta donde se estenderia la esfera de nuestros conocimientos. Luego si para conocer es necesario

sentir, infiérese legítimamente que la inteligencia depende de la sensibilidad.

P. Cómo harémos ver el influjo de aquella en esta?

R. Notando los efectos que produce la inteligencia aplicada á los diversos sentimientos humanos. 1.º *Á las sensaciones.* Cuando la inteligencia se ocupa de una sensacion determinada, esta sensacion se perfecciona; mil accidentes que no se habian distinguido en ella, se hacen perceptibles y el alma adquiere en el modo de sentirla cierta finura, cierta seguridad y exactitud, que no logra en las otras. Véase por qué es tan esquisito el tacto en los ciegos, y tan certera al examinar los objetos que se descubren en el horizonte, la vista del marino.—2.º Al *sentimiento-relacion.* Ya sabemos que los sentimientos de este género son los que mas enriquecen la inteligencia, cuya constante ocupacion es distinguir y afirmar las relaciones que existen en las cosas y entre las cosas; pero á poco que reflexionemos, vendremos á conocer el grande influjo que tiene la inteligencia en ese mismo sentimiento á que debe su origen. Es un hecho de esperiencia que el sentimiento-relacion se aviva y se perfecciona, al paso que la inteligencia progresa y se robustece. El que se dedica á un género cualquiera de estudio, cuanto mas adelanta en él, no solo siente mejor las relaciones ya conocidas, sino que aumentándose la fecundidad del sentimiento, adivina otras que aun no conoce, y llega muchas veces á presentir la verdad, antes que se revele á su mente. En este fenómeno de la inteligencia obrando sobre el sentimiento-relacion, está el secreto de lo que se llama *gusto* en las ciencias y en las artes, el cual no es otra cosa mas, que el *sentimiento de lo verdadero y de lo bello* perfeccionado por la inteligencia en términos de sentirse la verdad y la belleza antes de analizarlas, con la misma exactitud que podria resultar del mas rigoroso exámen.—3.º A los *sentimientos morales.* Es muy fácil conocer lo mucho que la inteligencia puede en ellos, observando cuanto contribuyen á formarlos, á modificarlos, y aun á destruirlos, ya nuestras opiniones y creencias con respecto á las personas que nos los inspiran; ya la altera-

cion de nuestras opiniones y creencias con respecto á las verdades del órden moral. ¿Cuántas veces no se debilita la amistad por haber descubierto flaquezas en el amigo? la gratitud por haber sabido que no fué desinteresado el beneficio? ¿Cuántas otras el desprecio se convierte en estimacion y el rencor en respeto, sin otra causa que haberse aplicado la inteligencia á estudiar y conocer las cualidades recomendables de las personas que nos inspiraban aquellos afectos? ¿Quién no ha observado la facilidad con que se aumenta ó se disminuye, á veces hasta extinguirse, la energía de los sentimientos morales, segun los conocimientos á que nos aplicamos, las lecturas que hacemos, las opiniones que admitimos, en una palabra; segun la disposicion y el estado actual de nuestra inteligencia? Ella influye, pues, poderosamente en los sentimientos morales, y estos por su parte influyen con no menos poderío en la direccion de las ideas. No en valde la antigüedad pintó ciego al amor, y lo son todas las pasiones, por cuanto el hombre apasionado no vé por lo comun ni conoce, sino del modo mas análogo á lisongear sus afectos. Observacion importantísima, que desenvolveremos á su tiempo, bastándonos por ahora concluir, que es íntima y recíproca la accion de los sentimientos morales en la inteligencia y la de esta en aquellos; y que en el desórden de estas relaciones mútuas está el origen de la mayor parte de nuestros errores, y por desgracia el de los de mas peligrosa trascendencia.

18

Leccion tercera.

DE LA CORRESPONDENCIA ENTRE LA ACTIVIDAD Y LA INTELIGENCIA.

PREGUNTA. Cómo se corresponden estas dos propiedades?

RESPUESTA. La actividad formando la inteligencia y ensanchando sus límites: esta iluminando y dirigiendo á la actividad.

P. En qué nos fundamos para decir lo primero?

R. En un hecho constante y notorio, á saber; que todos los conocimientos humanos se adquieren, se aumentan y se perfeccionan trabajando el alma con mas ó menos fatiga, y á veces con grande esfuerzo; pero quien dice trabajo y esfuerzo, dice empleo de fuerza, accion y ejercicio de la actividad: luego la inteligencia, ó sean los conocimientos que la constituyen, son obra de nuestra actividad.

P. Qué debe notarse con este motivo?

R. Que el trabajo que nos cuesta formar y enriquecer la inteligencia, se facilita á medida que lo egercitamos, y persistiendo en él con alguna constancia, llega á perder todo lo que al principio tenia de molesto y á convertirse en ocupacion no solo agradable, sino deliciosa. Este fenómeno es debido al influjo del hábito y al que la verdad conocida tiene necesariamente en la sensibilidad de las criaturas racionales.

P. Por qué decimos que la inteligencia ilumina y dirije á la actividad?

R. Porque la observacion nos enseña que la actividad humana no es una fuerza ciega que obra sin saber por qué ni para qué se pone en accion; sino que es una potencia de que el hombre dispone conociendo los motivos y fines de sus actos y los

medios que para egecutarlos emplea: luego es fuerza iluminada y dirigida por la inteligencia, aunque sin apremio ni coaccion.

P. Por qué añadimos esto?

R. Para significar que el influjo de las ideas sobre la voluntad no es de tal naturaleza que destruya ni menoscabe su albedrío. El hombre no se determina voluntariamente á ningun acto sin previo conocimiento del motivo que lo solicita, del fin que se propone y de los medios de cumplirlo: pero este conocimiento que le sirve de luz y guia en la accion, no lo fuerza ni compele á que la haga. Siempre es dueña la voluntad de ceder ó resistir á los motivos, de aceptar ó repudiar los fines, y de hacer ó no hacer uso de los medios; siempre es libre en sus determinaciones y en sus actos.

P. Qué efectos produce en la actividad la luz que le comunica la inteligencia?

R. Dos de grande importancia: 1.° la dilatacion de su poder y de su fuerza; porque es claro que cuanto mas numerosos fueren los motivos, fines y medios de accion conocidos, mas dilatada será la esfera que la actividad podrá recorrer, mayor el número de los efectos que alcanzará á producir: 2.° la creacion del libre albedrío, que consistiendo en la facultad de escoger entre los diferentes motivos, fines y medios conocidos, no puede existir sino á condicion de que preceda este conocimiento.

P. Entre las consecuencias que nacen de la íntima correlacion de la actividad con la inteligencia, cual es la que mas nos importa notar?

R. Esta: que los hábitos de la inteligencia influyen continua y eficazmente en los de la voluntad, y los de esta en aquellos. Por eso vemos enmendarse las costumbres del hombre á proporcion que sus juicios se rectifican y que su razon se perfecciona; y vemos por el contrario pervertirse el juicio y oscurecerse la razon por efecto del desórden moral. Asi, pues, salvas muy pocas escepciones, lo co-

mun y ordinario es que anden unidas y estrechamente hermanadas la verdad con la virtud, y el vicio con el error.

P. Cual es el resúmen de la doctrina de esta seccion?

R. Que las tres propiedades constitutivas del alma humana, la de sentir, la de conocer y la de querer, aunque distintas entre sí, estan unidas con vínculos tan necesarios, que ninguna sería lo que es sin la concurrencia de las otras; que nunca sucede, ni puede suceder que la una desempeñe las funciones que le son propias, sin que al mismo tiempo, antes ó inmediatamente despues, no trabajen las demas; y finalmente, que estas tres propiedades no debemos considerarlas como tres seres entre si diversos y distintos de la sustancia del alma, sino como tres atributos de una misma y sola sustancia toda sensible, toda inteligente, toda activa; siendo estas las únicas propiedades que le conocemos, y distinguiéndose por ellas sustancialmente la materia estensa, la cual carece de estos atributos, y tiene otros que son incompatibles con aquellos.

PSICOLOGIA.

Segunda parte.

Facultades y naturaleza espiritual del alma humana.

SECCION PRIMERA.

FACULTADES DEL ALMA HUMANA.

Leccion primera.

DE LAS FACULTADES HUMANAS EN GENERAL.

PREGUNTA. Qué son las facultades humanas?

RESPUESTA. La voz *facultad,* derivada del verbo latino *facere,* significa fuerza, potencia ó virtud para hacer alguna cosa. Son, pues, las facultades humanas, lás fuerzas ó potencias de que está dotado el hombre para causar los efectos que él mismo produce.

P. En cual de las tres propiedades del alma reside el principio de nuestras facultades?

R. Forzosamente en la actividad, que es la única pro-

piedad *fuerza*, *causa y principio* de accion en el hombre, segun demostramos cuando se trató de ella. Y como esta fuerza, esta causa, este principio produce muchos y muy variados efectos; es natural inferir que nuestra actividad obra de muchos y muy diferentes modos, los cuales son otras tantas modificaciones del principio activo, otras tantas facultades.

P. Cuantas son las facultades humanas?

R. Innumerables: ¿quién puede contar los actos que el hombre es capaz de producir? El hombre atiende, compara, observa, juzga, discurre, se acuerda, imagina, habla, anda, corre, salta &c.: luego tiene facultades correspondientes, puesto que todo acto presupone en quien lo hace la facultad de hacerlo; es el producto de una operacion, y la operacion una facultad en ejercicio. Sin embargo, no será difícil reducir todas las facultades humanas á una clasificacion sencilla, si advertimos que los actos del hombre, productos de sus facultades, unos se consuman en lo interior del alma y tienen por objeto modificarse ella misma, y otros se consuman en el cuerpo con el auxilio de los órganos locomotores, teniendo por objeto modificar la materia en medio de la cual vive el alma. No hay un solo fenómeno de la actividad humana, que no corresponda á alguna de estas dos clases. De consiguiente, todas las facultades del hombre pueden reducirse á facultades productoras de actos internos, y facultades productoras de actos esternos. A las primeras podemos llamar *facultades intelectuales,* porque todas se terminan á modificar la inteligencia: á las segundas, *facultades físicas* ó locomotrices, por cuanto se terminan á obrar en la materia con el auxilio de los órganos locomotores.

P. Esta distincion está admitida comunmente entre los filósofos?

R. Hay gran desacuerdo entre ellos sobre el modo de clasificar las facultades del alma. Condillac y su escuela las dividen en *facultades del entendimiento* ó intelectuales, y *facultades de la voluntad* ó voluntarias. La escuela escocesa las divide en *facultades intelectuales*, y *facultades activas.*

Otros filósofos, en fin, las distinguen en *intelectuales* y *morales*.

P. Qué inconvenientes tienen estas distinciones?

R. Las dos primeras tienen el inconveniente de dar motivo á que se crea que hay facultades propias de la voluntad, y otras que son independientes de ella, lo cual es grave equivocacion, á menos que no se altere el natural sentido de la palabra *facultad*. Es cierto que la inteligencia y la voluntad son propiedades distintas en el alma; pero no es cierto que *facultades intelectuales* y *facultades voluntarias* sean conceptos distintos, ó dos diversos principios de accion. En el hombre no hay mas que uno, que es la *actividad* ó la *voluntad*; y lo que llamamos *facultades intelectuales*, no es, ni puede ser otra cosa, que la accion del principio activo ó voluntario obrando en la inteligencia. De consiguiente es inexacta la distincion de las facultades humanas en intelectuales y voluntarias, ó en intelectuales y activas: todas nuestras facultades son activas, todas son voluntarias si la voluntad obra con conocimiento. La distincion de las facultades en *intelectuales* y *morales* dá ocasion á que se entienda que tenemos ciertas facultades especiales para el cumplimiento de la ley moral. Esto tambien es un error: todas las facultades de que el cielo nos ha provisto, nos han sido concedidas para que nos dirijamos moralmente, y cumplamos el fin de nuestra naturaleza. El hombre debe moralizar todos sus actos, ¿y cómo los moraliza, sino empleando bien todas sus facultades, especialmente las de la inteligencia, que tanta parte tienen en la formacion de las acciones deliberadas? Luego todas las facultades humanas y las intelectuales mas que ningunas, son facultades *morales*. La distincion, pues, que las separa, carece de fundamento.

P. Si la actividad obrando en la inteligencia crea las facultades intelectuales, parece natural inferir, que la misma actividad obrando en la sensibilidad dará lugar á que se produzcan *facultades sensibles*. ¿Tenemos con efecto facultades de este género?

R. Todas las propiedades humanas están sugetas al

imperio de la voluntad. Por lo respectivo á la de *sentir*, ya mostramos en otra parte cuan poderosamente influye en sus fenómenos la accion del principio *activo*. La voluntad puede irritar ó comprimir, modificar, alterar, y aun sofocar los sentimientos; pero este poder lo ejercita trabajando ya con las facultades intelectuales, ya con las físicas, ó con aquellas y estas á un mismo tiempo. Fuera de esto no conocemos ningun fenómeno que nos autorice para decir que tenemos facultades sensibles, á no ser que se quiera dar este nombre á los diversos modos de sentir, como han hecho algunos filósofos con ménos propiedad de lenguage de la que conviene en estas materias; pues llamar *facultad* á la *sensibilidad*, es dar motivo á que se crea que los sentimientos son fenómenos activos, siendo así que todos los sentimientos sin distincion, segun observamos en su lugar, son modificaciones pasívas del alma, aunque sugetas á las infinitas reacciones que hace y puede hacer en ellos la actividad. Es impropio, pues, llamar *facultad* ó *potencia* al principio *sensible*, que no es mas que la *capacidad de sentir*.

P. Cuales son las facultades intelectuales del hombre?

R. Las cinco siguientes: la *atencion*, la *memoria*, la *razon*, la *imaginacion*, y la *palabra*.

P. Se comprenden en este corto catálogo todas nuestras facultades intelectuales?

R. Comprendemos en él todas las que no se resuelven en otras. El hombre ejercita un sin número de actos intelectuales, por ejemplo, *compara, juzga, discurre, abstrae, generaliza, reflexiona &c.*: estos actos suponen potencias del mismo órden: luego tenemos la facultad de comparar, la de juzgar, la de discurrir, abstraer, generalizar, reflexionar, &c. Esto es indudable; pero debemos añadir que todas estas facultades y cualesquiera otras de las pertenecientes á la inteligencia, no son facultades especiales, distintas de las cinco que hemos enumerado; sino que son aquellas mismas trabajando bajo ciertas formas, ó combinadas unas con otras. Asi la comparacion no es una facultad distinta de la *aten-*

cion, sino esta misma facultad aplicada simultáneamente á dos ideas, ó á dos objetos: el *juicio* y el *discurso* son dos ejercicios de la razon, ó de la facultad de ver y afirmar la verdad; la *abstraccion* y la *generalizacion* son tambien operaciones de la razon combinada con la palabra; la *reflexion* es el empleo simultáneo de todas las facultades de la inteligencia.

P. Cual es el resúmen de esta doctrina?

R. Que las facultades del hombre todas tienen orígen en la *actividad*, ó mas bien, son la actividad misma en sus diversas modificaciones: que todas se dividen en facultades *intelectuales* destinadas á formar, estender y perfeccionar la inteligencia, y en facultades *físicas* destinadas á perfeccionar nuestra organizacion material, y á servir de vehículo de la accion del alma sobre los demas cuerpos; últimamente, que las facultades intelectuales, cuyo exámen es el único que compete á la filosofía, son la *atencion*, mediante la cual observamos los hechos, que es el primer paso de la inteligencia en la adquisicion de todos sus conocimientos; la *memoria*, que conserva y retiene el producto de las observaciones y auxilia á la atencion para hacerlas; la *razon*, que juzgando aprecia las relaciones observadas, y discurriendo por ellas descubre las que la observacion no revela; la *imaginacion* que combina de diferentes modos las ideas adquiridas por la atencion, atesoradas en la memoria y valoradas por la razon; y en fin la *palabra* que las fecundiza y las ordena á todas habilitándonos para abstraer, generalizar, clasificar y meditar.

P. Es esto formar lo que se llama un sistema de las facultades del alma?

R. No: nosotros fieles á nuestro método, nos limitamos á esponer los hechos que se ofrecen á la observacion; importándonos poco no ser sistemáticos, con tal que seamos veraces. Ello es innegable: 1.° Que las cinco voces, *atencion, memoria, razon, imaginacion* y *palabra*, espresan cinco facultades humanas perfectamente distintas: 2.° Que la reunion de estas cinco facultades es absolutamente necesaria para esplicar la formacion de la inteligencia humana, tal cual la sentimos en nosotros mis-

mos, y la conocen todos los hombres. 3.° Que entre las innumerables operaciones mentales, ninguna puede señalarse que no sea el egercicio de alguna, ó de algunas de estas cinco facultades, ni sabemos de nadie que tenga ó haya tenido mas. Al paso que las estudiemos, se irán corroborando estos asertos; y si logramos distinguir la índole de cada cual, y su accion respectiva en la formacion y adelantos de la inteligencia humana, nada perderá este estudio en utilidad ni en importancia porque no reduzcamos á sistema la série de nuestras facultades.

P. Què es reducir á sistema las facultades del alma?

R. Es combinarlas de modo que las unas se vayan derivando de las otras y todas de un principio comun. La teoría de las facultades del alma es un problema que se puede formular en estos términos: hallar el vínculo que eslabona á las facultades humanas, y las ata á un hecho primitivo en el cual vengan todas á resolverse.

P. Se ha resuelto este problema?

R. Hay un filósofo que pretende haberlo resuelto: otro hay que sin esa pretension ha procurado tambien resolverlo: el primero es Condillac (1): el otro Laromiguière.

Leccion segunda.

DEL SISTEMA DE CONDILLAC.

PREGUNTA. Cual es el sistema de las facultades del alma inventado por Condillac?

RESPUESTA. Este filósofo supone que la *sensacion* es el orígen de todos los fenómenos del alma y que todas sus faculta-

(1) Abate de Mureaux; individuo de la Academia Francesa: nació en Grenoble y murió en Flux cerca de Baugensi en 1780. Fué preceptor del Príncipe heredero de Parma, para cuya instruccion escribió un *Curso de Estudios* y varios tratados filosóficos, donde desenvuelve su teoría.

des no son mas que modificaciones ó transformaciones de aquel principio. Examinando despues la doble propiedad de las sensaciones, la *instructiva* y la *afectiva*, establece en cada una de ellas el orígen de una série particular de facultades perfectamente encadenadas. Las que hace derivar de la sensacion en cuanto es *instructiva*, ó como él se espresa, *representativa de los objetos*, las llama *facultades del entendimiento:* las que deriva de la sensacion en cuanto es *afectiva*, (*agradable* ó *desagradable* es su espresion) las denomina *facultades de la voluntad*. La série de unas y otras es la siguiente:

FACULTADES del entendimiento todas derivadas de la

Atencion: sensacion esclusiva que produce en el alma la presencia del objeto.

Memoria: la atencion cuando el objeto no está presente.

Comparacion: doble atencion, ó atencion simultánea á dos objetos.

Juicio: percepcion de la semejanza ó desemejanza de los objetos comparados: efecto necesario de la comparacion.

Reflexion: una serie succesiva de juicios.

Imaginacion: la reflexion formando imágenes.

Raciocinio: la separacion de un juicio contenido implícitamente en otro.

FACULTADES de la voluntad todas derivadas de la

Necesidad, sensacion dolorosa que produce en el alma la privacion de lo que le causa placer, ó se imagina que puede causárselo.

Desazon: esta sensacion en su grado mas ínfimo.

Inquietud: desasosiego que produce la desazon comenzando á graduarse.

Deseo: direccion de todas las facultades, las del cuerpo y las del alma hácia el objeto cuya necesidad nos desazona é inquieta.

Pasion: el deseo convertido en hábito.

Esperanza: el deseo acompañado de un juicio creyendo que se conseguirá el objeto deseado.

Voluntad: el deseo acompañado del hábito de juzgar que debe satisfacerse.

Tal es el sistema de las facultades del alma trazado por Condillac (1). Añadirémos que en la teoría de este filósofo la voz *entendimiento* no representa una facultad especial del alma, sino que es el nombre colectivo con que se representan en comun todas las facultades engendradas de la atencion; y que la *voluntad*, fuera parte del significado estricto que recibió antes, tiene otro mas lato, espresivo de la coleccion ó idea general de todas las facultades que se derivan de la necesidad. De modo que en este sistema *entendimiento* y *voluntad* son nombres de dos ideas generales, las cuales están subalternadas á otra mas general en que se comprenden las dos séries de facultades espirituales y que Condillac designa con el nombre *pensamiento*.

P. Qué juicio formamos de este sistema?

R. Decimos que es impropia su denominacion, y falso el principio en que descansa. Impropia su denominacion; porque Condillac denomina sistema de las *facultades* del alma, á lo que en todo caso sería sistema, no de las facultades, sino de los fenómenos del alma. De estos hay unos en que el alma es *activa*, y otros en que es *pasiva*: en aquellos comunica la accion, en estos la recibe: el *querer* pende de ella, el *sentir* no siempre: es *causa* en sus determinaciones, no lo es en sus sentimientos. Designar, pues, con un mismo nombre los fenómenos de ambos estados, es dar motivo á que se confundan cosas tan distintas y de tan opuesta naturaleza. Asi vemos clasificados en una misma categoría, la *desazon*, la *inquietud*, el *deseo*, la *pasion*, fenómenos de la *sensibilidad*; y la *voluntad* que es la actividad misma, ó la fuerza del principio activo. El hombre tiene la *propiedad* de desear, porque es sensible; y tiene la *facultad* de satisfacer

(1) Log. 1.ª part. cap. 7.

sus deseos ó de combatirlos, porque es activo y libre. Poco importaria, sin embargo, la inexactitud de las voces, si no estuviese combinada con el error en las ideas. Los fenómenos del alma en el sistema de Condillac no tienen de facultades mas que el nombre. Todos, tanto los del entendimiento, como los de la voluntad, son transformaciones de la sensacion; todos son sensaciones diversamente modificadas: luego todos son *pasivos*, porque tal es la índole de la sensacion. Y véase aquí el vicio capital de este sistema. Condillac quiere que la voluntad humana y sus modos de accion, que son propiamente sus facultades, se deriven de la sensibilidad; que sean puras modificaciones del sentimiento: quiere todavia mas; pretende limitar todos nuestros sentimientos á la sensacion. Estos dos errores, base de todo su sistema, se refutaron estensamente en la 1.ª Parte de las lecciones. Toda ella, y con especialidad las secciones en que se trató de la *sensibilidad* y la *actividad*, son una demostracion completa de la falsedad de esta doctrina. Mas adelante tendremos ocasion de notar individualmente sus errores, cuando analizemos una por una las facultades del alma.

Leccion tercera.

SISTEMA DE LAROMIGUIERE.

PREGUNTA. Cual es el sistema adoptado por este filósofo?

RESPUESTA. Mr. Laromiguière combate á Condillac y demuestra victoriosamente el vicio radical de su sistema. Establece el principio de que las facultades humanas son modificaciones de la actividad, potencia distinta esencialmente de la capacidad de sentir, que es propiedad de suyo pasiva. Sentada esta base distingue, como Condillac, las facultades del alma en in-

telectuales y voluntarias; las reduce todas á seis, y las clasifica, ordena y designa del modo siguiente:

FACULTADES DEL ALMA HUMANA.

Intelectuales.	*Voluntarias.*
Atencion. Comparacion. Raciocinio.	Deseo. Eleccion. Libertad.

Tanto unas como otras se derivan de la actividad. La *atencion*, la *comparacion* y el *raciocinio* son las facultades que emplea el alma para adquirir sus conocimientos: el *deseo*, la *eleccion*, y la *libertad* son las de que se sirve para satisfacer sus necesidades de todo género. La comparacion y el raciocinio traen origen de la *atencion*; la eleccion y la libertad del *deseo*; y la atencion y el deseo de la *actividad*. El autor desenvuelve esta teoría con prolijo análisis y con una claridad y elocuencia admirables (1).

P. Qué juicio formamos de este sistema?

R. Decimos que si bien el principio en que descansa es el verdadero, la combinacion adolece de graves defectos. 1.° Distingue las facultades intelectuales de las voluntarias; siendo asi que todas, por el hecho de serlo, son voluntarias ó activas: 2.° Hace de la *comparacion* una facultad especial, no siendo realmente sino uno de los modos de la *atencion*. 3.° Señala el *raciocinio*, que es una de las formas de la facultad *razon*; pero omite el *juicio*, que es la otra. 4.° Omite igualmente la *memoria*, la *imaginacion* y la *palabra*, que son verdaderas facultades intelectuales, distintas de las otras y distintas entre sí, como lo demostraremos al esplicarlas. 5.° Erige en facultad el *deseo*, que es fenómeno de la *sensibilidad* y por consiguiente pasivo. 6.° Clasifica la *eleccion* y la *libertad* entre las facultades especiales del alma; siendo lo cierto, que la *libertad* no es una facultad especial distinta de las otras, sino una propiedad del principio activo ó de la voluntad humana, libre, esto es, exenta de coaccion y de necesidad en todas sus facultades; y que la *eleccion*, es decir, el poder elegir entre los motivos, los fines y los medios propuestos por la razon, aquel ó aquellos que el alma quiere,

(1) Leçons de Philosophie.

no es tampoco una facultad distinta, sino la condicion necesaria, el carácter constitutivo, la esencia misma de la libertad moral, ó del libre albedrío.

Leccion cuarta.

DE LA ATENCION.

Pregunta. Cual es entre las facultades intelectuales la primera que el alma ejercita?

Respuesta. La *atencion*. Todos los conocimientos humanos empiezan por observaciones mas ó menos prolijas. Ningun objeto, ninguna propiedad, ninguna relacion podemos conocer, mientras no observamos; pero observar es *atender* (1): luego la atencion es la primera de las facultades intelectuales que el alma emplea; siendo de tal importancia su ejercicio, que sin él las otras nos serian inútiles.

P. Cómo se verifica el fenómeno de la atencion?

R. Desde que empieza la vida del hombre, principia á recibir el alma un sin número de sensaciones de todos géneros. Muchas pasan desapercibidas sin que el alma se entere de su presencia, y sin dejar rastro ni vestigio de que existieron: algunas por el contrario las advierte el alma y las distingue de todas las demas mientras las está recibiendo, y despues que pasaron conserva su memoria y las recuerda, en términos que si le acaeciere esperimentarlas otra vez, las recibe como sensaciones que ya le son conocidas. El hecho es frecuentísimo y notorio: veamos cual puede ser su causa. Recuérdese que las sensaciones en el alma son correspondientes y análogas á las impresiones causadas en el

(1) Introd. lec. 2.ª

cuerpo; y obsérvese ademas que si bien en algunos casos la energía de la impresion es independiente de nuestra voluntad, en casi todos está sometida á su imperio, esto es, que somos nosotros los que hacemos que se produzca, aplicando *voluntariamente* los órganos al objeto que produce la impresion, y manteniéndolos por algun tiempo, tambien *voluntariamente*, bajo la accion de su fuerza. El efecto necesario de estos dos actos voluntarios debe ser aumentarse la energía de la impresion, y por consecuencia hacerse mas viva, mas intensa, mas fácil de distinguir y de retener la sensacion correspondiente en el alma. Quién no ha notado en sí mismo mil veces este fenómeno? ¿Quién ignora que el alma no *vé* sino lo que *mira*? no *oye* sino lo que *escucha*? no *toca* sino lo que *palpa*? esto es, que las sensaciones visuales, las auditivas, las del tacto, y lo mismo puede decirse de todas, son perfectamente nulas, salvas muy pocas escepciones, mientras que el alma no les aplica su actividad; mientras no es ella quien se las procura disponiendo voluntariamente de los órganos por donde debe recibirlas? Esta accion del alma es instintiva en la infancia, como lo son en ese estado todos los movimientos de la actividad. El infante solicitado de las necesidades animales, que son las únicas que siente, dirije instintivamente los órganos hácia los objetos que las satisfacen, y los mantiene bajo su impresion: esta se prolonga, y prolongándose se completa y fortifica, con lo cual la sensacion se aviva y se esclarece. Mas adelante llega la hora de que este instinto, como todos, entra en la jurisdiccion de la voluntad. El hombre, desde que empieza á conocerse, entiende que la direccion que ciegamente daba á sus órganos, puede comunicarla con reflexion, proponiéndose un fin y calculando los medios de realizarlo: comprende las inmensas ventajas que se le siguen de obrar asi; lo hace, y la operacion que antes era instintiva y estaba reducida á un corto número de actos, se convierte en voluntaria y se aplica á todos. He aqui la *atencion* en su estado normal, cual la poseemos y la ejercitamos los seres inteligentes. La voluntad dirigiendo los órganos hácia un objeto con el fin de recibir mas distinta y mas

perfecta la sensacion que este objeto debe producir, es propiamente la *atencion,* voz formada de la espresion latina *tendere ad* (*dirigirse hácia*) con que se significa de un modo bastante exacto la índole de esta operacion mental que consiste, como hemos dicho, en dirigirse la voluntad mandando, y los órganos sirviéndola, hacia el objeto que debe producir la sensacion.

P. Cuales son los efectos de la atencion?

R. Son tres: 1.° hacer mas distinta la sensacion á que se aplica: 2.° aumentar la conciencia de esta sensacion, y disminuir proporcionalmente la de las demas sensaciones que se reciben al mismo tiempo: 3.° dar á conocer el objeto sentido. Este último efecto no lo produce la atencion por sí sola, sino con el auxilio de otras facultades, como veremos en adelante.

P. Qué parte tiene el alma, y cual el cuerpo en los actos de la atencion?

R. Las observaciones que acabamos de hacer, demuestran que la atencion es un acto del alma, una funcion de la actividad, instintiva en la infancia y voluntaria despues; por consiguiente el ejercicio de una verdadera facultad humana: y que la parte que el cuerpo ó sus órganos tienen en el fenómeno, es ser los auxiliares necesarios que la actividad emplea para producirlo.

P. Qué debemos inferir de aquí?

R. La inexactitud de Condillac en la esplicacion del hecho. Condillac no vé en la atencion mas que la direccion de los órganos corporales al objeto que produce la sensacion, y la sensacion producida en el alma á resultas de este movimiento: la determinacion activa, que es cabalmente lo que constituye la esencia del acto, no entra para nada en su análisis. *Los órganos,* dice, *se dirigen hácia el objeto; y esta direccion de los órganos es toda la parte que puede tener nuestro cuerpo en la atencion.* (1) Asi es; pero nosotros preguntamos: ¿quién comunica esta accion

(1) Logiq. chap. 7.

á los órganos? El objeto? no puede ser. Los objetos esteriores no obran en el hombre sino mediante las sensaciones que producen en su alma, y para que la sensacion se produzca es necesario que anteceda la direccion del órgano al objeto, como confiesa el mismo Condillac. Dirémos que la reciben los órganos mecánicamente por efecto de alguna fuerza ciega, como la del magnetismo por ejemplo? Pero el sentido íntimo nos informa de lo contrario: no hay cosa mas evidente á los ojos de la conciencia que la espontaneidad de nuestros movimientos; nada de que estemos mas seguros, que el sentimiento que nos avisa de que son nuestras, perfectamente nuestras, obra de nuestra voluntad libre, las inflexiones que hacemos, y la direccion qué damos á los órganos corporales cuando los aplicamos al objeto de nuestra atencion. La parte que en ella tiene el alma, añade Condillac, es recibir una *sensacion que esperimentamos como si fuese sola, en razon á que las otras son entonces como si no las sintiésemos* (1). Mas para que la sensacion adquiera este carácter de energía, de *esclusivismo*, en una palabra, para que se convierta en sensacion que el alma distinga de las otras con quienes ántes se confundia, es necesario *atender*, y asi lo reconoce Condillac: luego la sensacion esclusiva es *efecto* y no *causa* de la atencion. Cuál es, pues, la causa de este fenómeno tan universal, tan frecuente, tan conocido de todos? Véase aqui el vacío, ó por mejor decir, el error de la teoría que encierra en la sensacion toda la vida del alma. Eliminando la intervencion del principio activo, reduce Condillac la atencion, que en su sistema es orígen de todas las facultades mentales, á un acto puramente mecánico de parte del cuerpo, y de parte del alma á un hecho puramente pasivo, efecto de aquel acto. La sana filosofía no puede admitir una esplicacion tan viciosa, y la conciencia que todos tenemos del fenómeno la desmiente.

P. De cuantos modos obra la atencion?

---

(1) Ibid.

R. De dos: ó bien dirigiéndose á un objeto solo, ó bien á dos simultáneamente. En el primer caso, el efecto de la atencion es sentirse con mas viveza, y por consiguiente percibirse mejor el objeto ó la propiedad del objeto á que se atiende: en el segundo, sentirse con mayor energia y distinguirse con mas claridad las relaciones entre los objetos ó sus propiedades. La sensacion nos estimula al ejercicio de la simple atencion; el sentimiento-relacion al de la atencion doble ó simultánea: trabajando con la atencion en aquella, adquirimos las ideas absolutas; aplicándola á esta, formamos las relativas.

P. Pero es posible aplicar á un mismo tiempo la atencion á dos objetos ó á dos propiedades?

R. Rigorosamente hablando nó, ni es esto lo que sucede. Para atender es indispensable que los órganos se dirijan y se fijen en el objeto ó en la propiedad del objeto á que se atiende, y la esperiencia nos muestra que nuestros órganos no pueden dirigirse y fijarse á un mismo tiempo en dos distintos objetos. Pero la misma esperiencia nos enseña que podemos muy bien poner la atencion alternativamente en los dos, sintiendo el alma la presencia del uno, mientras los órganos están aplicados al otro; y que esta atencion alternativa produce el mismo efecto que si fuera simultánea, es decir, hace que se distingan á un mismo tiempo las dos sensaciones y por consiguiente los dos objetos, ó las dos propiedades del objeto.

P. Cómo se verifica este fenómeno?

R. Mediante el auxilio que la atencion recibe de la memoria; auxilio tan necesario, que nunca y en ningun caso puede faltarle, so pena de verse imposibilitada para consumar sus actos, inclusos los de pura y simple atencion. Porque reflexiónese que para atender es indispensable dirigir los órganos y mantenerlos aplicados algun tiempo al objeto atendido, á fin de que la sensacion se prolongue y prolongándose se distinga. Pues ahora, una sensacion prolongada es una série de sensaciones uniformes, que el alma recibe como única, porque el recuerdo suple la presencia de las que se van desvaneciendo. Me pongo, por ejemplo, á observar el color encarnado de la rosa, y

atiendo á él por espacio de diez segundos: ¿cómo podria yo saber que la sensacion de color encarnado que recibo en el décimo, es la misma que la de los nueve que pasaron, si el recuerdo no me representase las sensaciones anteriores como existiendo actualmente? La atencion, pues, aun la simple necesita de la cooperacion de la memoria, y sin ella nada sería; pero donde mas claramente se manifiesta la necesidad de este auxilio, es en la doble atencion. El alma puede observar dos objetos á un mismo tiempo, aunque los actos de aplicar los órganos sean sucesivos y sucesivas las sensaciones que resultan; porque el recuerdo de la que pasó, fija y clava el objeto delante de los ojos del alma, como lo haria su presencia. Hay mas todavia: podemos ejercitar la doble atencion, aunque se interponga entre los términos un largo espacio de tiempo: nada mas comun que comparar el objeto á que atendemos ahora con el que observamos ayer, ó en otra ocasion; por ejemplo, la elevacion del barómetro en este momento, con la que tenia esta mañana, ayer, ó el año pasado.

P. Cómo se llama el ejercicio de la doble atencion?

R. *Comparacion.* Y lo que acabamos de decir demuestra que no es una facultad distinta de la atencion, sino que es la misma facultad aplicada simultáneamente á dos objetos. Esta modificacion particular no altera su índole. Que sea uno ó que sean dos los objetos á que el alma atiende, no por eso la atencion varía de naturaleza, ni degenera en facultad distinta; al modo que la de mover á un tiempo los dos brazos, no es facultad distinta de la de mover cualquiera de los dos singularmente.

P. Qué consecuencias nacen de la doctrina establecida en esta leccion?

R. Las siguientes: 1.ª que la atencion es una facultad del alma, puesto que es el ejercicio de un acto de su voluntad: 2.ª que debe clasificarse entre las facultades intelectuales, puesto que se termina á conocer el objeto sobre que trabaja: 3.ª que la observacion no es mas ni menos que el ejercicio de esta misma facultad en sus dos modos de accion, *atender* y *comparar*; y por eso cuando la atencion ha sido escasa, ó la memoria su auxiliar, no conserva fielmente los recuerdos

que deben jugar en la comparacion, las observaciones son imperfectas: 4.ª que la atencion es la primera de todas las facultades intelectuales, supuesto que las ciencias y en general todos los conocimientos humanos empiezan por observaciones: 5.ª que una de las principales causas de la mayor ó menor aptitud para aprender y cultivar las ciencias, consiste en el mayor ó menor vigor de que está dotada la facultad de *atender*: 6.ª que la atencion, como todas las facultades humanas, puede perfeccionarse con el hábito, y que por consiguiente, siendo tan grande su importancia y tan indispensable su necesidad para la formacion de la inteligencia, es interés nuestro procurar desde la niñez contraer aquellos hábitos que mas contribuyen á vigorizar su energía, á mantener su constancia, y á regularizar su direccion.

Leccion quinta.

DE LA MEMORIA.

PREGUNTA. Qué es la memoria?

RESPUESTA. Esta voz se toma en tres sentidos que conviene no confundir. Se llama *memoria* 1.° la propiedad que tienen los séres inteligentes de retener y conservar los conocimientos adquiridos: 2.° la coleccion de estos mismos conocimientos en cuanto son recordables: 3.° la *facultad* de recordar *voluntariamente* en muchas circunstancias aquellos de entre los conocimientos adquiridos, que deseamos tener presentes. En las dos primeras acepciones *memoria* significa lo mismo que *inteligencia*, y la razon es muy obvia: los conocimientos que forman y constituyen la inteligencia hu-

mana, no merecen este nombre sino cuando están profundamente gravados en el alma, de modo que se mantengan y se conserven en ella despues de formados. No se entienda por esto que la *inteligencia* y la *memoria* en dichas dos acepciones, son conceptos idénticos. Hay entre ellos esta diferencia: el primero representa la propiedad de conocer y la coleccion de los conocimientos humanos, prescindiendo de las modificaciones intelectuales necesarias para su conservacion en el alma: el segundo representa especialmente las modificaciones en cuya virtud se conservan los conocimientos despues de adquiridos en términos que el alma los encuentra dentro de sí misma siempre y cuando necesita emplearlos. En la tercera de las acepciones definidas, la voz *memoria* espresa una verdadera facultad humana, uno de los ejercicios de nuestra actividad.

P. A qué dá lugar esta distincion?

R. A la que algunos hacen de la memoria en *pasiva* y *activa*, llamando *pasiva* á la memoria en cuanto es propiedad de recordar los conocimientos, ó coleccion de los conocimientos en cuanto son *recordables*; y *activa* á la facultad de recordar *queriendo* los conocimientos adquiridos y conservados, cuando se siente la necesidad de representárselos actualmente.

P. Cómo se llaman los conocimientos reproducidos por la memoria?

R. *Recuerdos*. El recuerdo no debe confundirse con la memoria: esta es la facultad, aquel su efecto. Hay entre estos dos conceptos la misma diferencia que entre *sensibilidad* y *sentimiento*; *inteligencia* y *conocimiento*; *actividad* y *acto*. La memoria es la facultad de recordar: el recuerdo es la memoria en ejercicio.

P. Donde debemos estudiar la memoria?

R. En los recuerdos; asi como la sensibilidad la estudiamos en los sentimientos, la inteligencia en las ideas, y la actividad en los actos. A nosotros no nos es dado conocer ninguna propiedad, sea del género que fuere, sino en

sus fenómenos. Los de la memoria son los recuerdos; luego en ellos debemos observarla.

P. Qué es el recuerdo?

R. Una modificacion intelectual mediante la cual *reconoce* el alma lo que antes habia conocido.

P. Esta modificacion intelectual es una pura y simple reproduccion del fenómeno recordado? conviene á saber; ¿la modificacion intelectual constitutiva del recuerdo de una percepcion, de una idea, de un conocimiento es la reiteracion de la misma modificacion intelectual en cuya virtud se formó la percepcion, la idea, ó el conocimiento?

R. Son modificaciones necesariamente distintas, porque de lo contrario, confundiríamos el recuerdo de la percepcion con la percepcion misma, y no es esto lo que sucede; antes bien nunca atribuimos el carácter de recordada á una idea, sino cuando sentimos que es idea que ya teníamos; por consiguiente distinguiendo un fenómeno de otro, el de percibir y el de recordar.

P. Cuál es la causa de que el alma no confunda el recuerdo con la percepcion actual?

R. Probablemente consiste en que la percepcion actual viene acompañada de un juicio afirmativo de que la idea se está formando, y la recordada viene acompañada de otro juicio afirmativo de que la idea está ya formada. Sea de esto lo que fuere, es innegable que el alma tiene conciencia evidente de la distincion de los dos fenómenos; que en el primero vé la idea original y en el segundo su copia y como tal la reconoce; lo cual es prueba de que entre las dos modificaciones intelectuales, aunque distintas, hay grande afinidad y semejanza. Efectivamente, reflexiónese que asi como el recuerdo dejaría de serlo y se convertiria en percepcion actual, si las modificaciones del alma constitutivas de los dos fenómenos fuesen idénticamente las mismas; así tampoco seria recuerdo de la percepcion, sino percepcion de otro órden, si dejára de copiarla y reproducirla con rigorosa fidelidad. Hay, pues, perfecta semejanza entre las dos modificaciones, no obstante su distincion.

P. Dónde radica el principio de nuestros recuerdos?

R. A la produccion del recuerdo concurren dos principios de diferente naturaleza, pero estrechamente unidos, el alma y el cérebro que es el órgano material de la memoria, asi como los sentidos esternos son los órganos materiales de la percepcion.

P. No podrá decirse que el principio de los recuerdos, como el de todos nuestros actos voluntarios, reside esclusivamente en el alma?

R. No podemos creerlo asi: 1.° porque en este caso todos los recuerdos estarian sujetos al imperio del alma como lo estan todos los actos de su voluntad, y es indudable que el acordarse y el olvidar no siempre pende de nuestro albedrio. Recuerdos hay que son indelebles á despecho del alma que quisiera borrarlos de la memoria; y hay otros que resisten con tenacidad á cuantos esfuerzos hace la voluntad por renovarlos. Este fenómeno de esperiencia diaria sería inesplicable, si solo la accion del alma interviniese en los recuerdos: 2.° porque es un hecho no menos constante ni menos notorio que los trabajos mentales producen fatiga en el cérebro, y á veces desórden y graves enfermedades en esta entraña. Pues adviértase que las tareas intelectuales, sea cual fuere su género, quien realmente las soporta es la memoria: si el discurrir, el reflexionar, el calcular &c. son operaciones molestas y laboriosas, consiste en que son operaciones que exigen la formacion y la presencia de un sin número de recuerdos. Luego es evidente que en su produccion se interesa el cérebro; y esto legitíma el título de órgano material del pensamiento que se le ha dado, y que es espresion que no hay inconveniente en conservar, con tal que no confundamos, como han hecho algunos sofistas, el instrumento con el agente, el órgano corpóreo con el principio espiritual que lo emplea. 3.° porque tambien es un hecho de esperiencia, que las alteraciones ocurridas en el cérebro influyen considerablemente en los recuerdos, ya haciendo en ocasiones que se pierdan los que se tenian, ya en otras, aunque mas raras, restableciendo de improviso los que se habian perdido. Todo esto prueba que el principio constitutivo de los recuerdos no reside esclusiva-


UNIVERSITARIA ... BIBLIOTECA

mente y por entero en el alma, sino que el cerebro toma parte y concurre con ella á su formacion.

P. Podrá decirse que el cérebro es el único principio de los recuerdos, al modo que los órganos esternos lo son de las sensaciones?

R. Así lo afirma Condillac, el cual supone que el acordarse consiste en que las fibras de la sustancia cerebral toman, estando ausente el objeto, el mismo movimiento que su presencia causa en ellas, á lo que debe seguirse en el alma la misma sensacion. Como las impresiones orgánicas verificadas por el contacto de los cuerpos se trasmiten al cérebro, y las fibras sutilísimas de esta entraña reciben, en cuanto podemos conjeturar, conmociones análogas á la índole de aquellas, es natural inferir, que cuando se repite muchas veces una misma impresion orgánica, adquieren las fibras correspondientes del cérebro el hábito de moverse en cierta direccion, ó de cierto modo particular. Con este hecho pretende Condillac, empeñado en reducir á sensaciones todos los fenómenos psicológicos, esplicar la causa de la memoria, constituyéndola por completo en los hábitos que la frecuente repeticion de las impresiones esteriores introducen y establecen en el cérebro. Pero será fácil convencerse de la insuficiencia de esta hipótesis, reflexionando que si el alma no concurriese con su actividad á la formacion de los recuerdos; si su intervencion en la memoria fuese tan puramente pasiva como lo es en las sensaciones; nos sería imposible de todo punto el distinguir la sensacion y la percepcion actual, de la sensacion y de la percepcion recordada, y ello es evidente que jamas confundimos los dos hechos. Decimos que sería imposible el distinguirlos; y la razon es perentoria. Supongamos que por efecto de la modificacion que el hábito ha comunicado á las fibras del cérebro, se reproduce, ausente el objeto, el mismo movimiento que causaria su presencia: como á este movimiento debe seguirse la sensacion ó la percepcion (1)

(1) Condillac confunde estos dos hechos, que nosotros hemos cuidado de distinguir en el tratado de la inteligencia; pero esta equivocacion no influye en el razonamiento que estamos haciendo.

en el alma, claro es que la sensacion ó la percepcion se reproducirá: mas quien nos informa, ó como se entera el alma de que esta percepcion es recordada y no actual? cómo podrá entender que es la repeticion de un fenómeno conocido anteriormente, y no la produccion de un fenómeno nuevo? Véase lo que es imposible de esplicar no tomando en cuenta la parte que tiene la actividad en la formacion de la memoria, y reduciendo los recuerdos á puras sensaciones. La sensacion por sí sola no es mas que sensacion, ya se produzca estando presente, ya en ausencia del objeto; ahora por el movimiento actual, ahora por el habitual de las fibras cerebrales. El alma no tiene conciencia de lo que sucede en el cérebro; pero sí de lo que pasa en ella misma: ¿cómo es que no confunde las percepciones con los recuerdos? No hay que cansarse: el problema de la memoria no puede esplicarse sino reconociendo la influencia de la actividad en su formacion; admitiendo por base que el alma se dá á sí misma cierta modificacion intelectual que la predispone á conocer como ya habidos los fenómenos que en ella se renuevan; asi como es indispensable suponer tambien cierta predisposicion en el cérebro á repetir los movimientos producidos por las impresiones orgánicas, y que están ligados con aquellos fenómenos. Sin la concurrencia de esta doble disposicion es imposible dar razon de la memoria.

P. Qué viene á ser esta doble disposicion?

R. Hábitos contraidos en el alma y en el cérebro á consecuencia de la repeticion de unas mismas modificaciones en ambas sustancias. La reiteracion de las del cérebro lo habilitan para reproducirlas fácilmente con motivo de cualquiera impresion análoga; y la repeticion de las del alma la disponen para reconocer como recuerdos las percepciones correspondientes á esos mismos movimientos.

P. Cual es la consecuencia de estas reflexiones?

R. Que la causa de la memoria ó el principio constitutivo de los recuerdos son los hábitos establecidos en el alma y en el cérebro; y que por consiguiente en la indole

de estos hábitos y en las leyes que dirijen su formacion, es donde deben investigarse la naturaleza y los maravillosos efectos de esta facultad intelectual.

P. Cómo se forman dichos hábitos?

R. Mediante la atencion y repitiendo sus actos. Ya observamos en la leccion anterior que los fenómenos del alma pasan desapercibidos de la conciencia en tanto que no atendemos; que ni los sentimientos se distinguen, ni las percepciones se logran sino á beneficio de la atencion: luego mucho menos podrian permanecer y durar en la memoria, si la atencion no se encargase de darles consistencia. Y lo decimos asi, porque si para distinguir un sentimiento de otro, y percibir las ideas, suele bastar una mediana atencion; para que los sentimientos y las ideas se graven en el alma de modo que dejen recuerdos, sabemos por esperiencia que necesitamos de aplicar la atencion con mas vigor, repetir una y muchas veces sus actos, y repetirlos con intencion de que se produzca el hábito de recordar. Obsérvese que hay gran diferencia entre atender para entender, y atender para acordarse. La intencion de encomendar á la memoria el asunto de que nos ocupamos, acelera la formacion del recuerdo y fortifica su energia.

P. No ocurren algunas circunstancias en la vida, cuya imágen se grava profundamente desde luego en la memoria sin necesidad de que la atencion redoble sus esfuerzos?

R. Sucede este fenómeno cuando las impresiones han sido muy fuertes. Entonces la vivacidad de la impresion suple lo que en los casos comunes y ordinarios es obra de la frecuente atencion, es decir; produce instantáneamente el hábito constitutivo del recuerdo. Pero esta escepcion léjos de destruir el principio establecido, lo confirma; porque es un hecho de esperiencia universal, que fuera de esos casos estraordinarios, quien grava y esculpe en el alma todo cuanto recordamos es la atencion, y por esto se le ha llamado con una metáfora bastante propia el *buril de la memoria*.

P. De qué género son los hábitos constitutivos de la memoria?

R. Son activos, supuesto que es la atencion quien los forma.

P. Luego somos activos en la formacion de la memoria?

R. Indudablemente; mas esto no impide el que á los hábitos mnemónicos (1) ya formados los llamemos memoria pasiva para distinguirlos del acto de recordar ó de excitar voluntariamente los recuerdos. Asi las ideas consideradas como modificaciones estantes en el alma y sentidas por ella son fenómenos pasivos, á pesar de que su formacion es obra de la actividad.

P. Los recuerdos se conservan y se reproducen arbitrariamente, ó con dependencia de alguna regla fija y constante?

R. Los recuerdos se custodian en el alma, y la voluntad dispone de ellos cuando necesita de usarlos, con sujecion á un principio que debemos considerar como ley de la inteligencia.

P. Qué principio ó qué ley es esta?

R. La de la asociacion de las ideas.

P. Qué es la asociacion de las ideas?

R. Se llama asi la reunion de vínculos con que se atan y se eslabonan unos con otros en el alma todos nuestros conocimientos.

P. Qué vienen á ser estos vínculos?

R. Relaciones establecidas entre unas ideas y otras.

P. Cómo harémos ver que la asociacion de las ideas es la ley que rige á los fenómenos de la memoria?

R. Observando que nunca sucede que se despierte en el alma el recuerdo de una idea, sino con ocasion de otra que está relacionada con ella, y de la cual nos ocupamos actualmente. Se habla de un escritor, y luego se nos vienen

(1) Hábitos de la memoria; de una voz griega que significa memoria. Algunos escritores la han introducido en el lenguage científico, y para que se entienda su significado, si alguna vez se tropezare con ella, nos ha parecido conveniente notarla.

á la memoria sus obras, sus opiniones, su estilo &c.: meditamos en una verdad, y naturalmente nos acordamos de los principios en que se funda, de las aplicaciones que tiene, de los libros donde se trata &c.: sentimos un deseo, y nos ocurre inmediatamente la idea del objeto que lo satisface, la de los medios de conseguirlo, y todas las accesorias á estas. Qué mas? por ventura cuando anudamos el pañuelo, ó nos servimos de alguna otra señal para recordar á su hora la especie que tememos se nos olvide, ¿qué hacemos sino ligar artificialmente dos ideas para que la presencia de la una despierte la memoria de la otra? Todo esto prueba que nuestras ideas estan realmente encadenadas entre sí, que este encadenamiento es la condicion y la ley en cuya virtud las recordamos, y que asi lo sentimos supuesto que natural y espontáneamente empleamos el procedimiento sin necesidad de aprenderlo ni de que nos lo recomienden.

P. Cuántas y cuales son las relaciones que forman la asociacion de nuestras ideas?

R. Pueden ser infinitas y de órdenes muy diversos. No es posible clasificar y mucho menos enumerar las correspondencias ya esenciales, ya accidentales, constantes ó variables, naturales ó artificiales que es dado á la mente el percibir y establecer entre sus ideas.

P. En estas relaciones hay algunas de mas importancia que las otras para el efecto de constituir la asociacion?

R. Sí: la de simultaneidad, que es el fundamento de todas las otras. Ninguna relacion de ningun órden puede descubrirse entre dos ideas, interin las dos no se comparen; pero para poder compararlas es indispensable que las dos se perciban á un mismo tiempo: de consiguiente es indispensable que se perciba entre ellas la relacion de simultaneidad. Luego esta es la primera y como la base de todas. Lo que decimos de la relacion de simultaneidad es aplicable á la de sucesion, á causa de que dos ideas sucesivas se comparan con la misma facilidad que dos simultáneas por el auxilio que la memoria presta á la atencion, segun observamos al tratar de esta.

P. En cual de las dos especies de hábitos constitutivos de la memoria influye principalmente la relacion de simultaneidad y la de sucesion?

R. En los hábitos del cérebro que como sustancia material no admite mas modificaciones que las que son compatibles con su naturaleza; la simultaneidad y la sucesion en el movimiento de sus fibras ó moléculas. Todas las demas relaciones son propias esclusivamente de la inteligencia; por eso se llaman con nombre comun relaciones intelectuales, y estas son las que influyen en los hábitos del alma, tan necesarios como los del cérebro para la formacion de la memoria y la excitacion del recuerdo.

P. Qué es la *reminiscencia*?

R. Se llama asi el recuerdo que se nos presenta bajo la forma de percepcion nueva, ó en el cual, aunque lo reconozcamos como recuerdo, no vemos el vínculo que lo ata con las ideas actuales, como siempre nos sucede en aquel.

P. Cual es la causa de este fenómeno?

R. Consiste en haberse perdido ó alterado los hábitos intelectuales que eslabonaban aquella idea con las otras, conservándose no obstante los relativos á ella en el cérebro. Estos son los que hacen que dicha idea se despierte; pero como el alma ha perdido los suyos, no la reconoce como recuerdo, ó por lo menos vacila sin descubrir la relacion que hay entre ese concepto vago y las nociones de que actualmente se ocupa.

P. Qué es la memoria activa?

R. La facultad de evocar los recuerdos ya formados. Es propiamente el ejercicio de la memoria pasiva bajo la accion del principio voluntario.

P. Cómo somos activos en el ejercicio de la memoria?

R. De dos modos que estamos empleando de continuo: 1.º Ocupándonos voluntariamente de las ideas que por su enlace con aquella que deseamos recordar, debe despertarla: 2.º Escogiendo á nuestro placer entre la multitud de ideas relacionadas con la que buscamos, aquella ó aquellas por donde preferimos el encontrarla.

P. No podrá decirse con Laromiguière que estos efectos son debidos á la atencion, y que por consiguiente lo que se llama memoria activa no es mas que el egercicio de la facultad de atender?

R. La memoria no puede formarse ni egercitarse sin el auxilio de la atencion; así como la atencion no puede existir ni concebirse sin el auxilio de la memoria. Esto es cierto y lo tenemos demostrado. Mas no porque las dos facultades se necesiten mùtuamente y esten unidas con tan estrecha afinidad, debemos confundirlas y homologarlas. La actividad concentrando su fuerza para adquirir el conocimiento de un objeto es *atencion*: la actividad concentrando su fuerza para recordar un conocimiento ya adquirido es *memoria activa*. Ambas son modificaciones de la actividad, funciones suyas: ambas son la actividad en egercicio; pero como estos egercicios son distintos y distintos tambien sus efectos, estamos autorizados para considerarlas como facultades distintas, segun la doctrina del mismo Laromiguière, cuando enseña que «los diferentes modos de la accion del alma, son puntualmente las que se llaman sus *facultades*.» (1)

Leccion sesta.

DE LA RAZON.

Pregunta. Qué es la razon?

Respuesta. En excelencia es esta la primera de las facultades humanas, la que debe dirigirlas y gobernarlas á todas, y en la que reside el carácter distintivo de nuestra especie. Ella nos eleva sobre los demas seres criados, y nos asemeja al Criador. Somos esencialmente racionales; y esta propiedad establece una distancia inmensa entre nosotros y las de-

(1) Leçons de Philosoph. tom. 1. leç. 8.

mas criaturas privadas de tan noble privilegio. Por eso la antigüedad definia al hombre *animal racional*: definicion de mal gusto, si se quiere; pero que encierra una gran verdad; porque si el hombre por su organizacion, por sus apetitos, por sus necesidades físicas se asemeja á los animales; por la razon, atributo esclusivamente suyo, se diferencia de ellos y se coloca en una categoría infinitamente superior, y solo inferior y en muy poco, á la de los ángeles.

P. La razon es una facultad especial del hombre?

R. No solo es una facultad especial distinta de las otras; sino que es la primera, la mas noble y sublime entre todas, y á cuya direccion estan y deben estar sometidas las demas. Este oficio nobilísimo de la razon humana, ha dado motivo á que algunos filósofos la hayan confundido con las mismas facultades que dirige, queriendo que la razon sea la buena direccion ó el uso atinado y legítimo que de ellas hace el alma. Pero es evidente por demas, que una cosa es la direccion buena ó mala, y el empleo acertado ó vicioso de las facultades, y otra distinta debe ser la accion que produce estos efectos. El acierto y el descarrío de todas las facultades humanas es obra de la razon dirigiéndolas bien ó mal; pero ni son la razon misma, ni deben confundirse con ella.

P. En qué consiste la razon; ó cual es el carácter peculiar de esta facultad?

R. Conocer la verdad. La razon ha sido dada al hombre para que entienda y posea la verdad. La verdad es su objeto: conocerla es su ejercicio.

P. Son cosas distintas la razon y la verdad?

R. Indudablemente: la verdad en la inteligencia humana son nuestros conocimientos en cuanto estan conformes con las realidades á que se refieren; la razon es la facultad que los forma y los constituye verdaderos. Pero como el parentesco entre las dos es tan íntimo; como la razon al concebir la verdad, la vé y la reconoce por fruto suyo nacido en sus entrañas; de aquí la natural propension á comunicarle su mismo nombre que ha tenido siempre y en todos los idio-

mas de que ha hecho uso. Sirvan de prueba estos ejemplos: *la razon no quiere fuerza*: *la razon del consiguiente está en sus premisas*: *las razones en que me fundo, son estas*: *daré la razon de lo que digo*: es evidente por demas que en estas locuciones y otras innumerables á su tenor que andan en boca de todos, la palabra *razon* está subrogada por la de *verdad.* (1) La sustitucion es legítima hasta cierto punto, y no ofrece inconvenientes; pero dejará de serlo y los tendrá, si perdiendo de vista la distincion de los fenómenos, viniere á consagrarse el equívoco en términos de confundirlos por completo: defecto en que suelen incurrir algunos filósofos modernos pretendiendo que hay dos razones, una que llaman *personal* y *relativa* y es la facultad humana conocida con este nombre, y otra que denominan *impersonal* y *absoluta*, y de la cual, dicen, que participan todas las inteligencias; lo que realmente no es ni puede ser otra cosa mas que la verdad general y abstracta concebida por la razon. Dándole su nombre propio se evitarian equivocaciones de no corta trascendencia, y se harian mas inteligibles algunas teorías filosóficas.

P. Cómo logra la razon conocer la verdad?

R. Elevándose de los hechos y fenómenos individuales que le ofrece la observacion, á los conocimientos generales; y descendiendo de estos, á otros menos generales contenidos en aquellos. La verdad no se halla sino en las nociones generales: por eso aunque los animales conocen, nunca llegan á poseer la verdad, que es patrimonio esclusivo de las inteligencias humanas. Los conocimientos del bruto, y lo mismo debe decirse del idiota, y del que no ha llegado al uso de la razon, ó lo ha perdido, todos son conocimientos individuales, relativos al corto número de necesidades que sienten y á los objetos que las satisfacen. En el hombre racional no sucede es-

(1) La *verdad* no se ha de persuadir con violencia: la *verdad* del consiguiente está contenida en sus premisas: las *verdades* en que me fundo, son estas: manifestaré la *verdad* de mi dicho, ó manifestaré que es *verdad* lo que digo.

to: las percepciones individuales nada son ni valen en su mente, sino en cuanto le revelan alguna propiedad genérica, algun principio, alguna ley, cuya aplicacion vé en los hechos y fenómenos que observa; y viendo asi, es como vé la verdad.

P. Pero si la verdad son los conocimientos conformes con la realidad de las cosas; siendo todo lo que existe individual, ¿cómo decimos que la verdad consiste en las nociones generales?

R. Esta aparente contradiccion quedará desvanecida si reflexionamos, que aunque los objetos del conocimiento humano son los séres individuales y sus modos y relaciones què tienen el mismo carácter de individualismo; todavia sin embargo nuestra inteligencia nada puede conocer de unos ni de otras sino por ideas generales, ó bajo aspectos genéricos. Cuando yo por ejemplo conozco que la piedra *a* es sólida, que el agua *b* es fluida, que el fuego *c* calienta; que la nieve *d* enfria; ¿qué es lo que conozco? Conozco: 1.° que hay una clase que llamo *piedra*, á la cual pertenece el objeto individual *a*; una clase que llamo *agua*, á la cual pertenece el objeto *b*; lo mismo de los otros. Conozco: 2.° una propiedad que llamo *solidez*, la cual veo en el objeto *a*: una propiedad que llamo *fluidez* la cual veo en el objeto *b* &c. Pero las ideas de clases y de propiedad son ideas generales; y la segunda siempre abstracta: luego es claro que nada conocemos sino en virtud de nociones generales, y que la verdad de nuestros conocimientos, aun sin llegar á los científicos, donde la evidencia de esta doctrina es palpable, la verdad, decimos, de las afirmaciones que recaen sobre hechos singulares y aislados, siempre se funda en la participacion de algun concepto general. Mientras yo no puedo dar un nombre á la *piedra*, al *agua*, al *fuego*, á la *nieve*, y á las distintas impresiones que hacen en mis órganos; mientras no puedo decir *solidez*, *fluidez*, *calor*, *frio*; el contacto de esos cuerpos me producirá sensaciones, y estas darán lugar, si se quiere, á percepciones ó conocimientos; pero percepciones nulas para la inteligencia racional, conocimientos que nada nos dicen, nada nos enseñan, de nada nos informan sino de que sentimos. Pues adviértase que dar

nombre á las cosas y á sus propiedades, es generalizar y abstraer: luego no es posible conocer la verdad sino por medio de conceptos generales y abstractos.

P. Podemos esclarecer mas este punto?

R. Lo harémos observando que para tener conciencia de que vemos una verdad, sea la que fuere, es indispensable que podamos verbal ó mentalmente formular un juicio; que digamos con voces articuladas ó con la palabra interior, por ejemplo, *dos es la mitad de cuatro*; *los cuerpos son estensos*; *todo lo que principia tiene causa*, *la virtud es amable*. Pero los términos en todo juicio son regularmente dos ideas generales, como sucede en los ejemplos citados, y siempre, en los que recaen sobre nociones científicas; ó cuando menos lo es uno de los dos, el atributo, como acontece en los juicios que tienen por sugeto algun nombre propio, por ejemplo, estos: *Platon fué gran filósofo*, *Alejandro venció á* (fué *vencedor* de) *Darío*: *Numa Pompilio dió leyes á* (fué *legislador* de) (1) *los romanos*: *Dios es justo*. Luego es claro que todo conocimiento formado por una inteligencia racional, todo conocimiento capaz de constituirse en verdad, participa necesariamente de la idea general, y no es verdadero sino en cuanto participa de ella. (2)

P. Qué inferimos de estas observaciones?

R. Que la razon humana nunca vé la verdad individualizada segun está en los seres; que la verdad en nuestra inteligencia siempre es un concepto general, y por lo comun abstracto; que aun en las afirmaciones mas rigorosa-

---

(1) Los verbos activos son fórmulas abreviadas en que se recopilan la afirmacion *(es)* y el atributo de la proposicion ó del juicio.

(2) Pudiera argüírsenos con egemplos de proposiciones en que ostensiblemente son nombres propios los dos términos, como estas; *Platon no es Aristóteles*; *a no es b*; pero adviértase que en estas afirmaciones en que todo parece individual, vá envuelta una idea general cuando menos, la del *ser*. Seria imposible afirmar que distinguimos á Platon de Aristóteles y á la a de la b, sino comprendiéramos que la idea de *ser* ó de *sustancia* general y comun à ambos términos, se modifica en cada cual de ellos diversamente.

mente individuales, que por cierto son las de menos importancia para las ciencias, siempre se mezcla algo de la verdad general; y esto porque es de esencia de toda verdad el contener y formar parte de otra verdad superior.

P. Cómo comprenderémos que toda verdad contiene y forma parte de otra mas general?

R. El aserto tiene dos partes: será conveniente dividirlas y empezar por la demostracion de la segunda.

P. Cómo demostramos, pues, que toda verdad forma parte de otra verdad mas general?

R. Observando que el atributo de toda proposicion afirmativa de una verdad particular espresa siempre la idea de otra verdad mas genérica, de la cual participa el sugeto; y que de esta participacion resulta precisamente el que sea verdadera la proposicion que formamos. Asi, pues, hay verdad en esta, *Platon fué gran filósofo*, porque esta proposicion forma parte de otra mas general, á saber; *el que investiga y esplica con acierto los fenómenos psicológicos, es gran filósofo*. Auméntense los ejemplos, y se verá que no hay verdad ninguna desde la mas subalterna basta la mas alta, escepto la primera de todas las verdades, aquella en que todas se resuelven, y es esta, *lo que es, es*; (1) la cual no forme parte de otra mas general y se contenga en ella. Asi, por ejemplo; esta verdad, *ciento es divisible por dos*, está contenida en esta otra, *todo número par se divide por dos*: esta, la *piedra pesa*, forma parte de esta, *todo cuerpo pesa*: esta, *la aplicacion es laudable*, forma parte de esta mas general, *toda virtud es laudable*. La verdad, pues, de nuestras afirmaciones, siempre es verdad que participa de otra mas genérica: asi la concebimos, asi la vemos, y en fuerza de este carácter la reconocemos y la admitimos por verdad. Por eso cuando queremos compulsar la de cualquiera proposicion, el medio que nos ocurre y em-

(1) Este epílogo de todas las verdades es el nombre que Dios se ha dado á sí mismo: *Ego sum qui sum.*

pleamos naturalmente, es sustituir al sugeto la idea mas general de la clase á que dicho sugeto pertenece. *La atencion es una facultad intelectual,* porque todo ejercicio de la actividad que tiene por objeto formar y perfeccionar la inteligencia (á cuya clase pertenece la atencion), es una facultad intelectual. *El hombre es mortal*, porque todo viviente que pierde la vida (en cuya clase veo contenido al hombre), es mortal. *El estudio es obligatorio,* porque el trabajo que nos mejora moralmente (en cuya clase entra el estudio), es obligatorio.

P. Cómo demostramos que todas las verdades, inclusas las individuales (1), contienen siempre otra verdad mas general?

R. Muy fácilmente observando que las proposiciones por mas individuales que sean, siempre envuelven la afirmacion de algun concepto general en cuya virtud se constituyen verdaderas; concepto que se despeja analizando la proposicion y separando los caracteres que la individualizan. Sirva de egemplo esta; *Alejandro fué discípulo de Aristóteles:* abstraigamos de esta proposicion que espresa un hecho, ó si se quiere, una verdad individual, los caracteres individuativos de Alejandro y Aristóteles, y quedará x fué discípulo de x, es decir; quedará la idea general y abstracta de la relacion de discipulato percibida y afirmada entre dos términos, cuyas diferencias individuales nada importan para la verdad de la afirmacion. Porque adviértase que si para mi es verdadero este concepto, *Alejandro fué discípulo de Aristóteles,* no es por lo que hay de personal en las dos ideas *Alejandro* y *Aristóteles*; sino porque entre ellas veo y afirmo dicha relacion. Ademas, ¿no hemos demostrado que toda verdad se contiene en otra mas general, como el individuo en su especie, y la especie en su género? Pues

(1) Las *verdades individuales* no son propiamente hablando sino hechos *verdaderos*, ó aplicaciones prácticas, ó afirmaciones individuales de la *verdad*. Cualquiera de estas locuciones seria mas exacta; no hay, sin embargo, inconveniente en emplear aquella, con tal que no se pierda de vista que la verdad, toda verdad, sea del género que fuere, es siempre un concepto general formado por la razon.

es consecuencia rigorosa de este principio que la verdad individual contenga la general, y esta otra mas general; á la manera que la idea del individuo contiene la de la especie de que forma parte, y esta la del género á que corresponde la especie. La idea *Alejandro*, está contenida en la idea mas general *hombre*, y porque está contenida en ella, la contiene y la lleva consigo, pues la idea *Alejandro* es la idea *hombre* en toda su comprension (1) con mas las diferencias que la individualizan en *Alejandro*: del mismo modo la idea *hombre* contenida en la de *viviente*, contiene á esta, pues la idea hombre es la idea *viviente*, con mas las diferencias de *racional* y *sensible*. Sustituyamos á las ideas las proposiciones, y tendremos idéntico resultado: *el hombre es mortal*, es una verdad contenida en esta, *todo el que está sugeto á perder la vida es mortal*, y la contiene porque afirmar del hombre la *mortalidad*, es afirmar que está sugeto á perder la vida. Concluyamos, pues, que toda verdad por el mero hecho de ser parte de otra mas general, contiene á esta y la manifiesta.

P. Cuáles son las operaciones mediante las cuales logra la razon elevarse al conocimiento de la verdad?

R. Dos: la *induccion* y la *deduccion*; ó el *juicio* y el *raciocinio*; funciones esclusivamente suyas, y en cuyo ejercicio está cifrada la prodigiosa energía de su actividad.

P. Qué es la induccion?

R. Es una operacion racional mediante la cual el alma percibe y afirma la verdad general que los hechos individuales contienen y le revelan (2).

---

(1) La *comprension* de una idea son los elementos que la constituyen: no debe confundirse con su *estension*, que son los sugetos á quienes se estiende ó alcanza. En la Lógica acabará de dilucidarse este punto.

(2) Percibir y afirmar una verdad, es percibir y afirmar una relacion existente entre dos términos comparados. La verdad en la inteligencia humana, que es de la que tratamos, son nuestros conocimientos, y estos no pueden ser mas que juicios ó afirmaciones de relaciones percibidas. Conocer esta verdad: *todo efecto procede de causa*, es percibir y afirmar la relacion de *causalidad* entre todo lo que empieza á existir y algo que existió antes. Hacemos esta advertencia para

P. Qué es la deduccion ó el raciocinio?

R. Una operacion racional, mediante la cual el alma percibe en la verdad general las menos generales que estan contenidas en ella, y percibidas las afirma (1).

P. Se conocen otras operaciones de la razon?

R. No ciertamente: la accion y la vida de esta facultad del espíritu se emplea toda por entero en elevarse de la observacion de los fenómenos ó de los hechos individuales á la verdad general que contienen, por cuanto cada cual de aquellos es una realizacion ó una aplicacion práctica de alguna verdad general (2); y en descender de esta, una vez adquirida, á las menos generales que en ella estan contenidas, y forman parte de su generalidad (3). Asi, pues, *inducir* y *deducir*, ó *juzgar* y *raciocinar* son las únicas funciones de la razon humana, la cual nunca sale de este círculo, y recorriéndolo incesantemente es como logra descubrir y posesionarse de todas cuantas verdades iluminan y enriquecen nuestra inteligencia.

---

evitar la equivocacion en que se incurriria, creyendo que el juicio que examinamos ahora como operacion productora de la verdad, es distinto del juicio, cuya formacion se esplicó en la primera Parte.

(1) La deduc ion, pues, es un verdadero juicio que no se distingue del que lleva este nombre, sino en la diferencia del modo con que percibe la verdad. Tal vez seria mas exacto decir, que la única operacion de la razon humana es juzgar, y que la ejercita de dos modos, que son la induccion y la deduccion, esto es; viendo lo general en lo particular, y lo particular en lo general, y apropiándose unas y otras verdades por medio de la afirmacion. Sin embargo no hemos querido alterar la clasificacion autorizada por el uso de todos los escritores que tratan de la materia; y para que se comprenda que las dos funciones racionales, aunque diversas en el procedimiento, son en la sustancia una misma, basta esta llamada.

2 Asi, por ejemplo, el hecho de sentir es una manifestacion de la *sensibilidad*, ó una realizacion de esta verdad general, *los hombres son sensibles*: el descenso de la piedra es una manifestacion de la ley de la *gravedad*, ó una aplicacion práctica de esta verdad general, *los cuerpos pesan*.

3 Concebida, por ejemplo, esta verdad general, *los hombres son sensibles*, podrà descender á esta menos general contenida en aquella, *la esperanza y el temor influyen en el hombre*. En esta: *los cuerpos pesan*, verá fácilmente contenida esta otra: *el techo se desplomará, si se quitan los puntales que lo sostienen*.

P. Cual de las dos operaciones es anterior á la otra?

R. Necesariamente la induccion; porque para que pueda verse una verdad contenida en otra, es indispensable haber visto la que la contiene, supuesto que aquella se percibe en esta, y como parte integrante suya.

P. En qué consiste la induccion?

R. En generalizar y abstraer. Generalizando forma la razon las verdades concretas, y abstrayendo forma las abstractas. En ambos casos, el alma se eleva de la observacion de los hechos individuales á la verdad general; pero con esta diferencia: cuando la induccion se limita à generalizar los hechos observados, las verdades que resultan son verdades *prácticas* como estas; *los hombres sienten, los hombres piensan, los hombres segun sienten, asi piensan*; mas cuando descubierta la relacion y las propiedades que le sirven de fundamento, separamos unas y otras de los seres ó de los hechos en quienes las hemos observado y formulamos el concepto con independencia de esos elementos que fueron necesarios, pero que ya son inútiles para ver la verdad; entonces la induccion no solo generaliza, sino que abstrae, y nos da por resultado las verdades *especulativas*, como v. g. esta, *la sensibilidad influye en la inteligencia.* Las verdades de que se componen las ciencias son todas de este gènero; por eso digimos antes, que todas las verdades científicas son abstractas.

P. El tránsito de lo particular á lo general, ó de los hechos observados á la verdad que contienen, es igual en todas nuestras inducciones?

R. Debemos distinguir dos clases de inducciones: unas en que la razon procede succesiva y lentamente de las observaciones individuales al descubrimiento de la verdad general; y otras en que el tránsito es rápido, instantáneo, y tan natural y sin esfuerzo, que el alma no lo siente; y de aqui el que las verdades adquiridas de este modo se nos representan como concepciones espontáneas de la razon en cuya formacion no han tenido parte las observaciones. La in-

duccion del primer género nos conduce á verdades prácticas ó especulativas, segun el procedimiento empleado para formarlas; unas y otras contingentes ó necesarias, pero siempre limitadas en su generalidad; y las últimas, necesarias solo de necesidad hipotética y relativa: la induccion del segundo género nos eleva al conocimiento de verdades esencialmente especulativas, universales sin limitacion y necesarias de necesidad rigorosa y absoluta. A la primera la llaman muchos filósofos modernos induccion *mediata* y *à posteriori*, porque camina á la verdad *mediante* la observacion, y la logra *despues* de haber observado: á la otra la denominan induccion *inmediata* y *à priori*, porque suponen que nos introduce en las regiones de la verdad *inmediatamente* y *antes* que recibamos el auxilio de la observacion.

P. Qué son verdades contingentes y necesarias?

R. La razon humana percibe y afirma en las cosas sujetas á su exámen dos clases de relaciones, unas que son efecto de propiedades ó modificaciones puramente accidentales; otras que se derivan de modificaciones ó propiedades tan esenciales á las cosas, que sin ellas no existirian, ó dejarian de ser lo que son. Pues el conocimiento de las primeras constituye las verdades *contingentes*, y el de las segundas las *necesarias*. *El* oro *es un metal precioso*; *el* oro *es una sustancia estensa*: si se comparan estas dos verdades, se verá que la primera es contingente y la segunda necesaria; porque la estimacion que tiene el oro, no es atributo constitutivo de su naturaleza, como lo es indudablemente la estension.

P. Qué son verdades de necesidad hipotética, y verdades de necesidad absoluta?

R. Entre las verdades necesarias hay unas, y son las que acabamos de definir, cuya necesidad tiene su fundamento en la existencia de los seres con las modificaciones ó propiedades que determínan sus respectivas naturalezas; que *los hombres sienten,* que *los cuerpos pesan,* que *el calor es causa de la vegetacion*, son verdades necesarias; pero á

condicion de que los hombres, los cuerpos y las plantas existan con las propiedades de que la providencia los ha dotado, y por las cuales los conocemos. Mas como quiera que ninguna existencia, escepto la de Dios, es necesaria; y que tampoco lo son las propiedades constitutivas de las cosas en términos de ser imposible que estuviesen formadas de otro modo; como, por ejemplo, pudieran *los hombres no sentir, los cuerpos no pesar, la vegetacion de las plantas producirse por otra causa que no fuese el calor,* sin que en ello concibamos la menor repugnancia; por esto dichas verdades necesarias no lo son sino relativa é hipotéticamente, es decir, con *relacion* á las que tienen su fundamento en las modificaciones accidentales de las cosas, y *supuesta* la existencia de los seres, tales cuales el Criador los ha formado y nuestra inteligencia los conoce. De aqui se sigue con rigorosa evidencia que estas verdades son en realidad contingentes; y que si para distinguirlas de las que nos dan á conocer las modificaciones accidentales de las cosas, las llamamos necesarias; pero entendemos que lo son con necesidad no absoluta, sino relativa; no indefectible, sino hipotética. Pues la razon humana concibe otras verdades en las cuales descubre un carácter de necesidad rigorosamente absoluta; verdades que lo son con independencia de su realizacion en las cosas, y que lo serian aun cuando las cosas no existiesen ó estuvieran dotadas de otras propiedades, y constituidas por consiguiente en otras relaciones distintas de las que tienen; verdades que no sufren ni pueden sufrir escepcion, alteracion ni limitacion de ningun género en ninguna hipótesis imaginable, y por esto se les dá el nombre de universales, inmudables y eternas. Estas son aquellas verdades de intuicion conocidas y admitidas forzosamente por las inteligencias racionales, como axiomas y principios fundamentales de todos sus conocimientos; axiomas ó principios que no necesitan de prueba, porque son evidentes por sí mismos; y que no pueden probarse, porque si pudieran, nos veriamos reducidos á la imposibilidad de demostrar ninguna verdad, pues toda demostracion necesita de

apoyarse próxima ó remotamente en algun principio. Tales son las verdades que se llaman necesarias de necesidad absoluta. Sirvan de muestra las siguientes: *todo lo que principia, tiene causa*: *toda relacion supone términos*: *donde hay modos, hay sustancia*: *no puede haber cuerpos sin espacio, ni hechos sin sucesion de tiempo*: *el todo es mayor que cualquiera de las partes que lo componen*: *si á cantidades iguales se añaden ó se quitan cantidades iguales, los resultados serán iguales*: *el círculo no es cuadrado*: *el bien y el mal se diferencian*: *la ley de Dios es obligatoria*: &c. La razon descubre en estas verdades tal carácter de necesidad, que mira como absurdo, quimérico, imposible el que dejen de serlo nunca y en ningun caso. Estas verdades son el objeto de la induccion instantánea; de esa induccion mediante la cual, desde el momento que vemos producirse un efecto por una causa cualquiera, nuestra razon sin titubear ni dar espera á nuevas observaciones conoce y proclama con la universalidad mas absoluta la verdad de este principio, *todo efecto procede de causa*. Admirable disposicion de la providencia divina! que habiéndonos criado racionales, nos dió la facultad de elevarnos con tanta facilidad y rapidez á las primeras nociones, á fin de que nuestra inteligencia se proveyese prontamente y con entera seguridad de los principios sin los cuales ninguna verdad nos sería dado concebir, y la razon hubiera sido para el hombre un don completamente inútil.

P. Cuántas son las verdades que concebimos con ese caracter de necesidad absoluta?

R. Son muchas; pero como es propio de la verdad el estar contenida en otra superior, debemos inferir que hasta esas mismas que miramos como primeras, forman parte de alguna verdad única y suprema que las comprende todas. La filosofía no ha conseguido hasta ahora, aunque lo há intentado muchas veces, determinar y clasificar de una manera completamente satisfactoria estas nociones fundamentales de la razon. Aristóteles es el único filósofo de la antigüedad que ideó compendiarlas en sus célebres

categorias (1). Entre los modernos Kant (2) y los filósofos de su escuela, llamada *racionalista* por el fervor con que se ha dedicado y la grande importancia que da á la cuestion de los principios racionales y á las que de esta se derivan, no están todavia de acuerdo en el señalamiento de su número ni en el órden con que deben clasificarse. Cousin los ha reducido últimamente á dos; la nocion de *causa* y la de *sustancia*, ó sean estas verdades: *todo efecto proviene de causa*; *toda modificacion supone sustancia en quien exista*. Damiron vé la segunda contenida en la primera: segun él, *sustancia* es lo mismo que *causa* ó *fuerza*, y *modificacion* lo propio que *efecto* (3). La cuestion es mas curiosa que útil; sea lo que fuere del número de los primeros principios y clasifíquense como se quiera, es induda-

(1) Aristóteles llamó *categorias* á las nociones universales que entran como elementos necesarios en la formacion de todos los conocimientos humanos. Señalo diez, y son las siguientes: la nocion de *sustancia*, la de *cantidad*, la de *cualidad*, la de *relacion*, la de *accion*, la de *pasion*, la de *lugar*, la de *tiempo*, la de *situacion*, y la de *accidente*. Sus discípulos reformaron mas de una vez esta clasificacion y su nomenclatura.

(2) Kant nació en Kœnigsberg, ciudad de la Prusia en 1724; fué profesor de filosofia en aquella universidad, y murió en 1804. Se le mira como fundador de la moderna escuela Alemana, cuyas doctrinas se introdugeron en Francia despues de la Restauracion, y mas ó menos alteradas han llegado á generalizarse y á ser de moda entre nuestros vecinos. Kant supone que las verdades necesarias son formas de la razon humana, atributos suyos que tiene con independencia de toda observacion esterior; y esto es lo que en su lenguage particular llama él *razon pura*, que distingue de la que denomina *razon práctica*, y es la aplicacion de aquella à los elementos que ofrece la observacion esterior. Sus discipulos han modificado notablemente en este punto la teoría del maestro, pues quieren que la *razon pura* sea no forma y carácter especial de nuestro espíritu, sino cierta entidad distinta, la cual han bautizado con el nombre de *razon impersonal*, y *absoluta*, independiente de las razones individuales, y de cuyos destellos participan todas las inteligencias humanas, constituyéndose en inteligencias racionales por virtud precisamente de dicha participacion. Esta doctrina no es nueva en el mundo: Malebranche, y muchos siglos antes Platon, habian dicho lo mismo, siendo superíores en la ventaja de haberse espresado con claridad, pues la *razon absoluta* que los racionalistas modernos colocan en una region desconocida, aquellos la establecian en Dios.

(3) Idées d' inducction à priori; Psicolog. 1. part.

ble que los poseemos; que en ellos descansan como en su base todos los conocimientos humanos; y que si llegasen á faltarnos, nuestra inteligencia se convertiria en un caos, y dejaria de ser en aquel mismo punto inteligencia racional.

P. Cómo llegan á establecerse en el alma las diversas especies de verdades que nos son conocidas?

R. Ya hemos dicho que mediante la induccion, la cual es obra del juicio generalizando y abstrayendo.

P. Asi es lo cierto; pero tambien hemos dicho que para inducir es menester observar; y como la observacion no puede recaer sino sobre cosas y fenómenos individuales, pues lo general y lo abstracto no existe sino en el alma, fuerza será inferir que la razon humana se eleva al conocimiento de la verdad, previa siempre la observacion de los seres y de los hechos individuales: ¿es esto cierto y no admite escepcion en ningun género de verdades?

R. Todas cuantas verdades puede conocer el hombre se dividen, segun hemos visto, en *contingentes, necesarias de necesidad* hipotética, y *necesarias de necesidad* absoluta. Por lo que respecta á las primeras y á las segundas, no cabe duda que la razon necesita indispensablemente para poderlas formar del auxilio de la observacion. Ninguna propiedad, ya fuere esencial, ya accidental de los seres, ninguna relacion contingente, ó necesaria, nos es dado percibir, interin la observacion no nos instruye de su existencia. Asi es que mientras no observamos, nada conocemos; y que á medida que se dilata la esfera de nuestras observaciones, crece el caudal de las verdades que enriquecen nuestra inteligencia. En cuanto á las necesarias de necesidad absoluta, debe decirse lo mismo; pero advirtiendo que en estas es muy escasa y accesible á todas las inteligencias la observacion necesaria para formarlas: que por eso estas verdades las ven con igual claridad y dan testimonio de ellas todos los hombres, sean sabios ó ignorantes, desde que hacen uso de la razon.

P. Pero siendo limitados, relativos y contingentes todos los hechos observables, mal podrá servir la observacion

para elevarnos á verdades que son esencialmente universales, absolutas y necesarias. ¿Qué correspondencia cabe entre cosas no solo inconexas, sino opuestas y contrarias?

R. Nosotros no decimos que sea la observacion quien nos revela el carácter de necesidad absoluta con que la razon concibe ciertas verdades; lo que decimos, es que la razon para formarlas necesita de observar. Y quién podrá negarlo? Qué son las verdades, todas las verdades, inclusas las primeras, las universales, las absolutas, las necesarias, sino conocimientos formados en la inteligencia del hombre? Pues ahora, todo conocimiento humano sin escepcion es un juicio, y todo juicio es la afirmacion de una relacion percibida entre dos términos comparados. Indudablemente es la razon quien afirma, y quien por consecuencia crea el juicio y establece la verdad en el alma: pero la razon no puede dar su fallo mientras no percibe la relacion que debe afirmar; y la relacion no puede percibirse sin que se vean los términos, ni estos verse sino mediante la observacion. Para yo conocer la verdad de este acsioma, *todo efecto proviene de causa,* es indispensable que perciba la relacion de causalidad: luego es indispensable que perciba el *efecto* y la *causa* que son los términos de esta relacion. ¿Y cómo los percibo, sino sintiendo en mí y viendo fuera de de mí causas productoras de efectos, y efectos producidos por causas? (1) Luego es la observacion interior y esterna quien me ha dado los elementos sin los cuales aquel juicio y la verdad axiomática que contiene, hubieran sido imposibles. Asi, pues, no hay que confundir dos conceptos enteramente distintos: la observacion mas ó menos lenta, mas ó menos rápida, es condicion precisa para la formacion de las verdades, de todas sin escepcion: esto es lo único que nosotros decimos, y nos parece haber demostrado. Ahora, en qué consista que algunas verdades las concibamos con el carácter de universales, absolutas y necesarias; esta es cuestion de otro género, y cuya solucion ofrece mayor dificultad.

(1) 1.ª Part. Sec. II, lec. 3.ª

P. En qué está la dificultad de esta cuestion?

R. En que no podemos esplicar satisfactoriamente como siendo todas nuestras observaciones individuales, relativas y contingentes, (porque tal es la índole de los séres y fenómenos que observamos) venimos sin embargo á concebir la nocion de lo universal, de lo absoluto, de lo necesario, que tácitamente vá envuelta en todos nuestros conocimientos, y que se manifiesta á las claras en el de aquellas verdades que llamamos primeras, por cuanto son la base en que descansan las demas. Es cierto que la observacion nos ofrece *causas* y *efectos, sustancias* y *modos, todo* y *partes, acciones buenas* y *acciones malas*; pero la verdad universal, axiomática, indefinida de estos principios, *todo efecto procede de causa*; *toda modificacion se verifica en algo subsistente*; *el todo es mayor que cualquiera de las partes que lo componen*; *es imposible que no haya distincion entre lo bueno y lo malo*; estas verdades y tantas otras á su modo, que concebimos universales sin limitacion; constantes y permanentes, aunque se destruyesen los elementos observables que han servido para formarlas; libres y exentas de toda contingencia; indestructibles y eternas como Dios: ¿de dónde nos vinieron y cómo se han introducido en la region de nuestra inteligencia? Y no hay que decir que no tenemos estas verdades, ó que ellas no tienen esos caracteres; porque ambas suposiciones sobre ser contrarias á la voz del sentido íntimo que nos informa de su presencia, arruinarian por los cimientos la certidumbre de todos los conocimientos humanos y nos llevarian en derechura al escepticismo universal. Es legítima pues la importancia que la filosofía ha dado siempre á este problema; y si á pesar de lo que ha sudado para resolverlo, aun no ha conseguido despejarlo á satisfaccion de todos; no por eso debemos temer que la insuficiencia de sus esplicaciones debilite en lo mas mínimo la confianza del alma en la verdad intuitiva de los principios racionales; pues en esto como en todo lo necesario á la conservacion de la vida intelectual y moral del hombre, la providencia de Dios ha colocado á dicha nuestra la evidencia de las verdades en una

region á donde no alcanzan las nubes ni las tormentas que forma y promueve la inquieta curiosidad de nuestro espíritu.

P. Cómo resuelven el problema los filósofos?

R. Unos diciendo que las verdades necesarias se introducen en el alma con independencia de la observacion esterior; y para esplicar como el alma las vé, han inventado varias hipótesis: otros dicen que las verdades necesarias lo mismo que las que no lo son, las forma la razon humana auxiliada de la doble observacion, la psicológica y la sensible; y que en aquellas conoce el carácter de necesidad, como en las otras el de contingencia, porque está formada para conocerlo.

P. Cuales son las hipótesis inventadas para esplicar como vé el alma las verdades necesarias con independencia de la observacion esterior?

R. Las principales son: 1.° la de Platon y su escuela suponiendo que las verdades necesarias son la misma esencia infinita de Dios revelada por él inmediatamente á las inteligencias humanas. Esta invencion sublime la vistió con formas católicas el ingenioso Malebranche en su teoría de la vision de las cosas en Dios. 2.° La de Mr. Cousin y sus discípulos quienes resuelven la cuestion diciendo que existe una verdad impersonal y absoluta, única, increada, infinita y eterna, la cual ilumina á todos los hombres: que su reflejo en el alma constituye el elemento racional que entra en todas las concepciones intelectuales, y que las verdades necesarias, únicas dignas de este nombre, vienen á ser una especie de irradiacion de esa verdad suprema en nuestros entendimientos. Esta opinion no es mas en nuestro sentir que una traduccion imperfecta de la doctrina platónica; y decimos imperfecta, porque suprime lo único que á la de Platon dá claridad y grandeza, el nombre y la intervencion de Dios. 3.° La de Leibnitz (1) y los Cartesia-

(1) Nació en Leipsick, ciudad de Sajonia en 1646 y murió en 1716 un año despues que Malebranche. Fué hombre de ingenio eminente, crudicion vastísima y costumbres ejemplares. La Alemania lo venera como patriarca de de su filosofía y el mundo literario como una de sus mas brillantes lumbreras en el siglo XVII. Su pluma era incansable: escribió de filosofía, de matemáticas, de historia, de política, de teología, de literatura, mucho de todo y de todo bien.

nos diciendo que las verdades necesarias estan gravadas en el alma por la mano de su Criador, y que el hombre observando y reflexionando logra descubrirlas en ella, pero no formarlas; bien asi como el hierro que levanta la superficie esterior de la piedra, descubre, pero no forma, las vetas que la naturaleza dibujó en sus entrañas. 4.° La de Kant, que es esta misma hipótesis espresada con otras voces. Las verdades necesarias son en dictámen del filósofo de Kœnisgberg formas nativas del espíritu humano, propiedades ó atributos inherentes á su naturaleza, habidos con independencia de toda observacion relativa al mundo visible, cuyo conocimiento tan lejos está de poder concurrir á la formacion de los conceptos racionales, que antes por el contrario, aquel conocimiento es una derivacion, una nocion *á posteriori* de estos principios. —Ahora pues, en ninguno de estos sistemas la facultad humana llamada *razon*, es quien forma las verdades necesarias; en todos las recibe formadas, y su oficio está reducido á *verlas* en *Dios*, en el *absoluto*, en las *ideas innatas*, ó en las *formas innatas* del espíritu.

P. En qué se fundan los que dicen que las verdades necesarias, lo mismo que las otras, son obra de nuestra razon personal, y que el conocer sus diferentes caracteres es funcion rigorosamente suya, que ejercita por cuanto está criada para distinguirlos?

R. A la primera parte de la cuestion ya hemos contestado anteriormente demostrando que todas las verdades que atesora la inteligencia del hombre, inclusas las necesarias, son verdaderos juicios, y que todo juicio es un acto de nuestra razon personal que se forma percibiendo y afirmando la relacion existente entre dos términos.—Al segundo estremo, decimos, que entre las innumerables relaciones que la observacion psicológica y la sensible ponen delante de los ojos de la razon, esta vé unas como precarias, instables y contingentes; otras como necesarias y precisas, pero á condicion de que existan las cosas criadas con las propiedades en que tienen su fundamento aquellas; y otras en fin tan absolutamente necesarias, que aun

despues de separados por la abstraccion los terminos reales donde se percibieron, y aun supuesto su aniquilamiento total, todavia la razon las vé subsistentes. Natural es inferir que esto nace de la misma índole de las relaciones, las cuales son distintas entre sí; y que la razon aprecia estas diferencias, porque es facultad que Dios nos ha dado, no solo para ver, sino tambien para discernir las verdades, dando á cada cual su legítimo valor, segun fuere el de las relaciones percibidas. Acaso se nos replique, que no satisfacemos á la dificnltad; que decir que la razon conoce el caracter de contingencia y el de necesidad hipotética ó absoluta de las verdades, porque está formada para discernirlas y apreciarlas, es decir con otros términos que las conoce así, porque así las conoce. No se nos oculta la fuerza de esta objecion; pero diremos con igual franqueza que el racionalismo con todos sus postulados arbitrarios no logra iluminar mejor el problema; y añadiremos que es imposible que la razon humana ahonde mas en este abismo, sin zozobrar y perderse.

P. De dónde proviene la perfecta confianza con que la razon admite las verdades necesarias?

R. De la índole misma de la razon, la cual no puede negar su asenso á las relaciones que percibe con evidencia; y de este género son las que constituyen la verdad de los axiomas. Si la razon no tuviese plena y completa confianza en el testimonio que se dá á sí misma de que vé con evidencia ciertas relaciones, ninguna verdad veria, y por consiguiente dejaria de ser razon. En la Lógica trataremos de la legitimidad de esta confianza.

P. Cómo se forman las verdades de deduccion?

R. Percibiendo la razon y afirmando en los principios y en las verdades generales ya conocidas, otras verdades menos generales, las particulares y las individuales contenidas en su generalidad. Como toda verdad por el hecho de serlo, forma parte de otra mas general, sucede que meditando en esta tarde ó temprano aquella se descubre. Debemos notar sin embargo, que el descender de lo general á lo particular es opera-

cion mas laboriosa que el subir de esto á aquello; pero tambien debemos añadir que sus resultados son incomparablemente mas importantes para la formacion y perfeccion de los conocimientos humanos. Es verdad que sin la induccion estos carecerian de principios; ¿pero de qué nos servirian los principios, si la deduccion no los explotase? Ella es sin duda alguna la que vivifica y fecunda esos gérmenes espontáneos animándolos con su vigor, y haciendo que dén de sí las verdades útiles que encierran. El tránsito de la observacion á las verdades generales, mayormente á las generalísimas, á las universales, á los primeros principios, es un procedimiento rápido, fácil, instintivo, que se hace por lo comun sin reflexion: asi vemos que no hay hombre por mucha que sea su ignorancia y su rudeza, que no posea un gran número de verdades generales, las cuales vé con evidencia intuitiva, y afirma con inalterable certidumbre. Pero el analisar estos principios y bajar desde ellos por una escala de deducciones regulares y metódicas á las innumerables verdades que contienen y á sus aplicaciones prácticas, es trabajo sumamente prolijo y penoso. Hacer esto bien en cada género de verdades, es nada menos que formar una ciencia. Sucede con este doble procedimiento racional lo mismo que con el de la generalizacion y la clasificacion de las ideas, que tanta afinidad tiene en él. Subir del individuo á la clase general es cosa fácil, y tanto mas, cuanto mas alta fuere la clase en que lo coloquemos; pero es dificil volver desde ese punto por una gradacion ordenada de clasificaciones otra vez al individuo. Para lo primero basta ver una propiedad comun, una semejanza cualquiera; para lo segundo se necesita ir distinguiendo y señalando una por una las diferencias: aquello es conocer una parte de la verdad; esto es conocer la verdad toda entera.

Leccion séptima.

DE LA IMAGINACION.

Pregunta. Qué es la imaginacion?

Respuesta. Esta voz derivada del nombre imágen, suele usarse en tres distintas acepciones. Se llama *imaginacion*, 1.° la facultad que tiene el alma de representarse las *ideas* ó las imágenes (1) de los objetos sensibles; y bajo este concepto es equivalente de *percepcion*, y hablando con rigor, de *percepcion visual*, que es la única á quien puede convenir el nombre de imágen. 2.° Esta misma facultad cuando el objeto no está presente: asi continuamos *imaginando*, ó representándonos mentalmente la figura que trazamos en la pizarra, despues de haberla borrado. Y sucede en ocasiones reproducirse estas imágenes con tal vivacidad, que no parece sino que realmente se está viendo el objeto. La imaginacion en este segundo sentido no es mas que la memoria en su estado normal, ó elevada por las circunstancias del momento á mayor grado de energía; y el fenómeno lo será de la memoria pasiva, si la imágen se ofreciere espontáneamente á la contemplacion del alma, y de la activa, si el alma voluntariamente la excitare. 3.° En su acepcion rigorosa la *imaginacion* es una facultad especial, distinta de la memoria, aunque menesterosa de su auxilio mucho mas que las otras

(1) La voz griega *idea* que Ciceron traduce por las latinas *forma*, *especie* y *exemplar*, significa rigorosamente lo mismo que la española *imagen*.

potencias intelectuales; y su ejercicio consiste en combinar de tal modo los recuerdos, que vengan á formar un compuesto ideal sin existencia efectiva en la naturaleza. En todos sus sentidos, pero particularmente en el último la imaginacion se llama tambien *fantasía*. (1)

P. Qué recuerdos son los que sirven de elementos á las combinaciones de la imaginacion?

R. Todos sin esceptuar ninguno. Es verdad que atendida la etimología del nombre pudiera creerse, que el oficio de la imaginacion está reducido á combinar los recuerdos de las percepciones visuales; las de los colores y formas de los cuerpos, que son las únicas de que con propiedad se pueden formar imágenes. Es verdad tambien que la imaginacion se complace con preferencia en los recuerdos de este género, y por ello quizás recibió ese nombre; pero sería error el creer que la accion de esta facultad se encierra en los estrechos límites de una sensacion determinada. No solo son materia de la imaginacion todas las ideas sensibles, sea cual fuere el órgano empleado para adquirirlas, sino que lo son ademas todos los fenómenos interiores ó de conciencia, y todas las concepciones de la razon. No hay sensacion, no hay sentimiento ni idea ninguna, cualquiera que sea su orígen, y el modo con que penetró en el alma, de que la imaginacion no pueda apoderarse, y que no logre modificar sometiéndola á sus combinaciones. La naturaleza material y la espiritual le son tributarias: lo mismo explota las riquezas del mundo físico, que las del mundo intelectual y moral. No fué menos feliz la imaginacion de Virgilio describiendo en el libro 4.° de la Eneida el amor y la desesperacion de Dido, que cuando pintó en el 2.° el incendio y la ruina de Troya. No son menos admirables los rasgos con que Milton retrató la inocencia de nuestros primeros padres, que aquellos con que diseñó la hermosura material del paraiso.

P. Por qué decimos que las combinaciones que forma la imaginacion no tienen existencia real en la naturaleza.

(1) De una voz griega que significa *representacion visual.*

R. Para señalar el carácter propio, el atributo esencial de esta noble facultad del espíritu humano. No consiste la imaginacion en combinar imágenes, como supone Condillac, sino en combinarlas de modo que el producto carezca de ejemplar y de tipo en la naturaleza. La situacion en que Horacio pinta al varon justo, viendo impávido desquiciarse los ejes del orbe y caer en fragmentos á sus pies (1), no ha existido jamás: un loco tan extravagante y tan discreto como don Quijote, un simple tan gracioso y tan amable como su escudero, nunca se vieron en el mundo, ni han tenido existencia sino en la imaginacion de nuestro inmortal Cervantes. Los ejemplos pudieran aumentarse indefinidamente discurriendo no solo por los productos de la poesía, sino por los de las demas bellas artes, hijas todas de la imaginacion. Y esta es la causa de que se llamen *creaciones* las obras de esta facultad, y á ella *facultad creadora*; no ciertamente en el sentido rigoroso de la espresion, pues la fantasía no crea los elementos con que trabaja, que todos se los ofrece la naturaleza; pero es suya la combinacion, suya la concepcion del tipo que se propone realizar, y suyo el vigor con que lo realiza: lo cual basta para justificar la propiedad de aquel atributo con que la vemos distinguida en todos los idiomas.

P. Son distintos los elementos con que la imaginacion realiza sus combinaciones, de los que emplea la razon para formar sus juicios?

R. No hay diferencia real entre ellos: la mina que ambas facultades explotan, son las ideas establecidas en el alma y conservadas por la memoria. Sin embargo, no es idéntico el modo con que los recuerdos influyen en las dos, ni el uso que las dos hacen de estos materiales; siendo muy de presumir que en esa variedad esté el fundamento de la distincion que las separa.

P. Qué variedad es esta?

R. Para comprenderla recordemos que la ley funda-

(1) Carm. III. 3.

mental de la memoria, ó mas bien dicho, de la inteligencia humana, es la asociacion de las ideas: tengamos presente que la asociacion de las ideas son las infinitas relaciones de todo género con que se ligan entre sí unas con otras en el alma: y reflexionemos por último, que en esa multitud prodigiosa de vínculos intelectuales debe de haber y hay efectivamente muchísimos correspondientes à la sensibilidad, esto es; vínculos ó relaciones de las ideas con los sentimientos; ya porque son ideas que directamente nos estimulan á sentir, á causa de su analogía con la disposicion sensible en que actualmente nos hallamos; ya porque son ideas que representan objetos acomodados á la satisfaccion de las necesidades que el sentimiento revela. Podemos, pues, considerar todas las relaciones intelectuales con que estan atadas en el alma nuestras ideas, divididas en dos grandes órdenes; unas que tienen su fundamento en la índole misma de las ideas como conocimientos ó términos de los conocimientos humanos; y otras que lo tienen en la correspondencia de esas mismas nociones con los fenómenos de la sensibilidad. De aqui debe seguirse que los recuerdos, que son estas mismas ideas conservadas en la memoria á disposicion de la actividad, se esten excitando continuamente, ya por sus relaciones mas ó menos directas con el asunto actual de nuestro estudio; ya por las que bajo igual proporcion tienen con los sentimientos que en la actualidad nos afectan. Supuesta la realidad de este hecho que la observacion y la esperiencia confirman, decimos; que la razon, cuyo oficio y fin es conocer la verdad, se ocupa principalmente de aquellas relaciones íntimas que las ideas tienen entre sí, puramente como ideas; y que la imaginacion cuya tendencia natural es excitar y satisfacer los sentimientos, se apodera de las ideas principalmente por las relaciones que las unen con los fenómenos sensibles. En conclusion; la memoria es patrimonio comun de las dos facultades, pero con esta diferencia. Es patrimonio de la razon, en cuanto conserva y reproduce las ideas asociadas por sus relaciones naturales y reciprocas: lo es de la imaginacion en cuanto las conserva y las reproduce asociadas por sus relaciones con los sentimien-

tos. El estímulo de la razon es la necesidad de conocer, que tenemos como criaturas inteligentes; su objeto es ilustrar la inteligencia y dilatar sus confines con la adquisicion de la verdad: el estímulo de la imaginacion es la necesidad de sentir, no menos propia de nuestra naturaleza que la de entender y comprender; su fin perfeccionar la sensibilidad alimentando y satisfaciendo el sentimiento de la belleza.

P. Qué es la *belleza*?

R. La belleza ó la hermosura en su rigorosa acepcion, en la única que puede legitimar las varias aplicaciones de esta palabra, es la regularidad sentida en las relaciones de las cosas; ó mas brevemente, es el órden considerado bajo el aspecto sensible (1).

P. Qué es, pues, el sentimiento de la belleza?

R. El de la regularidad ó el órden de las relaciones conocidas en cuanto produce placer. El sentimiento de la belleza es por esencia afectivo: el alma nunca conoce lo bello, sin sentirse agradablemente conmovida; y este fenómeno de la sensibilidad es lo que se llama sentimiento de la belleza.

P. Cómo alimenta y satisface la imaginacion este sentimiento?

R. Idealizando la belleza, ó creando la belleza ideal.

P. Qué es la belleza ideal?

R. Es la misma belleza depurada de las imperfecciones con que por lo comun la vemos alterada en los seres, ó mas bien; es el conjunto de muchas bellezas individuales en un compuesto ficticio que las reuna.

P. Cómo crea la imaginacion esta belleza ideal?

R. Concibiendo un modelo bello, un tipo hermoso, ya

---

(1) Antes indicamos (pág. 94) que el *bien* y la *verdad* son dos aspectos del órden: ahora añadimos que la *belleza* es el tercero. El órden *cumplido* es *bien;* el órden *conocido* es *verdad;* el órden *sentido* es *belleza*. Un poeta frances que sabia filosofar en muy buenos versos (Boileau) dijo, *que no hay belleza, donde no hay verdad*: puede decirse completando el pensamiento, que no hay belleza ni verdad, donde no hay bien; ni belleza, verdad ni bien, sino en el órden.

en el órden material, ya en el intelectual y moral, y realizándolo con las formas que esparcidas aqui y allí le ofrece la naturaleza. Estas las encuentra en el mundo real, y convertidas en ideas las conserva la memoria; pero la imágen que debe vestirse con esas galas para constituirse en bello ideal, es pura concepcion suya.

P. La idea y el sentimiento de lo bello reciben otro nombre?

R. Llámanse idea y sentimiento de lo *sublime*, cuando la hermosura concebida y sentida, ya fuere material, ya intelectual ó moral, se funda en relaciones ligadas por algun cabo con la nocion y el sentimiento de la perfeccion infinita; de una perfeccion inaccesible, ó por lo menos superior en alto grado á la que comporta la flaqueza de nuestra condicion actual. La situacion en que Horacio pinta al varon justo á quien

Si fractus inlabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ,

es *sublime:* su descripcion de la primavera en la oda

Solvitur acris hiems,

es *bella* (1).

P. Cual es la consecuencia de estas observaciones?

R. Que de todas nuestras facultades intelectuales, la imaginacion es la que está relacionada mas estrechamente con la sensibilidad. El móvil y el término de su energia son los sentimientos de todo género. Ellos estimulan su accion, que siempre es proporcionada á la vivacidad del impulso sensible que la excita; y ellos la absorven por completo, pues los trabajos de esta potencia no son propiamente hablando, sino

(2) La filosofia moderna se ocupa mucho de la belleza y de su sentimiento, y ha inventado el nombre *Estética*, derivado de una raiz griega que significa *sentir*, para designar esta seccion de los estudios filosóficos. No negamos á la filosofia su competencia en una materia que tiene por fundamento ciertos hechos psicológicos; pero creémos que la enseñanza elemental debe limitarse á señalar los principios que dejámos establecidos, reservando su ampliacion y sus aplicaciones para un curso filosófico de humanidades.

reacciones de la actividad sobre los sentimientos por medio de las combinaciones que forma con las ideas que estos despiertan en el alma.

P. Puede la imaginacion por sí sola desenvolver y aplicar convenientemente su energía?

R. Necesita de la razon, así como esta de aquella. Las dos facultades trabajan regularmente unidas, y su divorcio es perjudicial á entrambas, aunque en mayor grado á la imaginacion: porque si los productos de la potencia racional son desapacibles, cuando la imaginativa no los colora y embellece; los de esta son delirios, cuando la razon no los regulariza y dirige.

P. En esta confluencia de accion de las dos facultades, es siempre una misma la parte que toca á la fantasía?

R. No: en los trabajos intelectuales unas veces entra la imaginacion como agente principal, y otras como agente secundario que obra empleado por la razon y á beneficio de ella. Cuando el móvil de los trabajos intelectuales son los sentimientos, y el fin que nos proponemos, es modificarlos combinando las ideas que nos han sugerido; entonces la imaginacion es el artífice, y la razon es la antorcha que ilumina el taller: cuando el deseo de conocer la verdad pone en movimiento nuestras ideas y las combinamos con el fin de descubrirla; en este caso quien obra principalmente es la razon, usando sin embargo con mas ó menos sobriedad de los auxilios que la imaginacion siempre está dispuesta á concederle. Así, por egemplo, en la narracion de un hecho histórico, la razon lo referirá tal cual lo conoce y lo aprecia, sin desdeñar por eso, antes sirviéndose ventajosamente, pero con templanza, de las imágenes que pueden contribuir á esclarecerlo y aun á exornarlo; pero la imaginacion tomará otro camino; pintará los sentimientos que intervinieron en el hecho y los que él produjo, y para interesarnos vivamente en ellos, que es el blanco á que tira, no contenta con retratar las personas y describir los caracteres, pondrá delante de los sentidos la accion y los actores, en una palabra; convertirá la historia en drama.

P. Es de mucha importancia el auxilio que la razon recibe de la fantasía?

R. Es por estremo grande su utilidad. La razon abandonada á su propia fuerza no podria presentar las verdades sino desnudas y en abstracto, que es como las concibe; pero ayudada de la imaginacion, que la provee de espresiones figuradas, les dá cuerpo y colorido; y empleando los símiles y las comparaciones que esta inventa aguijoneada del sentimiento, logra aumentar los quilates del placer inherente al descubrimiento de la verdad, con el que á fuer de sensibles recibimos en todo lo que interesa al corazon.

P. Cuales son los efectos de la imaginacion?

R. Los siguientes: 1.° El que acabamos de señalar, conviene á saber; auxiliar á la razon en sus trabajos, esclareciendo las verdades que la razon descubre y haciendo que nos interesemos con mas calor en ellas. 2.° Fortificar la energia de estas mismas verdades y promover su aplicacion práctica; ventajas que no se logran, sino cuando las verdades están asociadas al sentimiento. 3.° Crear el espíritu de sistema que es el verdadero espíritu de las ciencias, las cuales son tanto mas perfeotas, cuanto mejor enlazadas están sus demostraciones, derivándose todas de un principio comun que las reasuma y las comprenda en su universalidad. Pues á la formacion de los sistemas contribuye por mucho la imaginacion, interesándonos en la armonia ó en el órden de las ideas, que es la necesidad que los sistemas aspiran á satisfacer. 4.° Engendrar las bellas artes, hijas predilectas de la imaginacion, que combinando palabras, sonidos, formas, colores; transformando de infinitos modos los elementos que la naturaleza criada le ofrece, dá vida á la hermosura ideal de sus concepciones, y abre un manantial inagotable de placeres en el corazon humano. 5.° Producir ó por lo menos perfeccionar las artes mecánicas y concurrir poderosamente á los adelantos de la industria. Las artes industriales deben muchas su creacion, y todas sus progresos al empleo de las máquinas con que el hombre consigue aumentar sus fuerzas y enseñorearse y disponer de las de la

naturaleza. Pero la invencion de las máquinas es obra de la imaginacion de algunos genios felices, que impulsados del sentimiento que otros no habian acertado á satisfacer, adivinaron su imágen y la realizaron ensayando una y otra vez las combinaciones que aquel les sugeria.

P· Se encuentran en el ejercicio de la imaginacion algunos inconvenientes mezclados con estas ventajas?

R. En todas las operaciones de esta facultad cabe el abuso que neutraliza sus ventajas y aun llega á trocarlas en males gravísimos. Porque: 1.° puede la imaginacion con su influjo estraviar la razon en vez de ayudarla: así vemos que los sentimientos exagerados por la fantasía suelen corromper el juicio; y que fascinados por el encanto que ella sabe dar á la pasion que nos domina, abrazamos en mil coyunturas el error bajo la apariencia engañosa de verdad: 2.° puede debilitar la consistencia de las verdades establecidas en el alma, alterando los sentimientos que fortificaban su energia: 3.° puede exagerar y pervertir el espíritu de sistema, como sucede siempre que anteponemos el placer que resulta de la combinacion armónica de las ideas al interes mucho mas sagrado de la verdad; pues en este caso es muy comun que el error se introduzca desapercibido en el alma, aceptando como dictámenes racionales las agradables ficciones de la fantasía: 4.° puede afear la belleza de las mismas artes que engendra, si desvanecida con la grandeza de su poder, se emancipare de la razon, que debe ilustrarla y dirigirla hasta en sus vuelos mas atrevidos: 5.° puede finalmente ser causa, y lo es casi siempre, de las enfermedades del espíritu; las cuales, inclusa la mas deplorable de todas, que es la enagenacion mental, suelen no tener mas origen que la irritacion producida en la sensibilidad por las reacciones de la fantasía.

P. Cómo evitarémos estos males?

R. Cuidando de que la razon que Dios nos ha dado para el régimen, direccion y gobierno de las demas facultades humanas, cumpla las funciones de tan alto ministerio, sin consentir que la imaginacion se las usurpe, ni que á

pretesto de las inmunidades que hasta cierto punto le competen, se sustraiga de su autoridad, ó que con sus atractivos la gane para que sobresea en el exámen severo á que siempre debe someter las creaciones de la fantasia, por útiles y bellas que á primera vista le parezcan.

Leccion octava.

DE LA PALABRA.

Pregunta. Qué es la palabra?

Respuesta. El sonido articulàdo que forma la voz del hombre, y su esencia consiste en ser á un mismo tiempo signo, expresion y cuerpo del pensamiento.

P. Por qué decimos que la palabra es *signo* del pensamiento?

R. Para dar á entender que la palabra es una señal esterior de los fenómenos interiores; una manifestacion sensible de las cosas que pasan en el santuario invisible del alma, es decir, de sus sentimientos, de sus ideas, de sus juicios, de sus intenciones &c.

P. Qué especie de signo es la palabra?

R. Hay dos clases de signos: unos son naturales y otros artificiales. Llámanse *naturales*, los que por la naturaleza misma de las cosas, esto es, por la relacion y correspondencia natural que hay entre ellas, estan destinados á representar algo: así la respiracion es signo natural de la vida, el humo lo es de la combustion, la luz del fuego. Se llaman *artificiales ó convencionales* los signos que representan algo por puro convenio y beneplácito de los hombres; así la oliva es signo artificial de la paz, los colores de la bandera enarbolada en un buque ó sobre las murallas de una plaza,

lo son de la nacion á que el buque ó la plaza pertenecen, y la moneda de los valores de las cosas. Esto supuesto, decimos que la palabra es signo natural del pensamiento, por cuanto está en la naturaleza del hombre el que sus pensamientos se manifiesten con palabras; siendo tan propio de su índole y tan de esencia suya el hablar, como el sentir y el entender. En lo que únicamente cabe lo que podemos llamar artificio humano, es en la modificacion de las articulaciones que difieren mucho de pueblo á pueblo por efecto de las diversas circunstancias que influyen en la formacion de los idiomas, y que pueden variar indefinidamente hasta por puro capricho de los hombres. Son distintos indudablemente los sonidos orales con que los españoles, los ingleses y los árabes significan la idea de Dios; convenimos en esto: lo que decimos es, que el significar con sonidos orales ó con voces articuladas, sea cual fuere su construccion, esa y todas las ideas del alma, es atributo propio, necesario, nativo de la naturaleza del hombre; y en este sentido llamamos á la palabra signo natural del pensamiento.

P. Por qué añadimos que es su expresion?

R. Para denotar la gran diferencia que hay entre la palabra y los demas signos naturales. Estos indican naturalmente la cosa significada; pero no la *producen*, no la *expresan*, es decir; no la sacan de donde está para llevarla consigo y manifestarla en sí mismos. El olor es signo de la proximidad del cuerpo oloroso, el sonido es signo del cuerpo sonoro, el humo es signo del cuerpo en combustion; pero ni el olor, ni el sonido, ni el humo ponen de manifiesto los objetos significados. Pues en la palabra no sucede así: la palabra no solo significa, sino que traduce y revela el pensamiento; es mas que signo, es su *expresion* en el sentido rigoroso de esta voz (1); es copia y traslado vivo del fenómeno espiritual; es la misma idea extraida y sacada del alma para comunicarse á otras almas por conducto de la voz.

---

(1) Se deriva del verbo latino *exprimere*, exprimir, ó sacar lo que está dentro.

P. Por qué decimos que la palabra es ademas cuerpo del pensamiento?

R. Para determinar la mas admirable entre las propiedades de esta facultad humana, la que explica sus otros caracteres y la necesidad absoluta de su intervencion en las funciones mentales. Entre la palabra y el pensamiento hay un vínculo natural, indisoluble, perfectamente análogo al que existe entre el cuerpo y el alma; vínculo que es efecto de esta misma union, y tan inexplicable y misterioso como ella; pero cuyos efectos no son menos notorios y palpables. Porque asì como las dos sustancias que constituyen la persona humana, estan unidas durante la vida presente en una existencia comun; por manera que el hombre se siente y es en realidad un individuo único, aunque con las propiedades distintas de las dos sustancias que lo componen; del mismo modo el pensamiento y la palabra, fenómenos de tan diverso órden, espiritual aquel, material este, andan mientras vivimos en la tierra, inseparablemente asociados en un fenómeno mixto, que sin ser el uno ni el otro, participa de los dos, los reune en sí, y hasta cierto punto los identifica. El pensamiento se infunde, se incorpora, y encarna en la palabra; la palabra se empapa, se impregna, se amasa con el pensamiento; y por efecto de esta fusion admirable cada cual de las dos modificaciones pierde su individualismo, viniendo ambas á confundirse en una misma y sola modificacion. Así la palabra, que como pura articulacion del òrgano vocal, es una modificacion material é inerte, recibe sentido y vida: asi el pensamiento, que es una modificacion puramente espiritual, se hace sensible á los demas hombres y hasta á nuestra propia conciencia, que no acierta à distinguir, apreciar y darse cuenta de sus ideas, sino en las palabras que las contienen.

P. Cuales son las funciones propias de la palabra?

R Son muchas, y todas de la mas alta importancia; pero se pueden reducir á tres cardinales: 1.ª promover la circulacion de las ideas y de los afectos humanos, no menos necesaria para el establecimiento y la conservacion de la vida so-

ciable, que para la educacion intelectual y moral de los individuos. Considérese lo que seria el hombre si estuviese privado de comunicar con sus semejantes; reflexiónese que las inmensas ventajas que nos proporciona la sociedad, las produce en cuanto es sociedad de inteligencias racionales, que mantiene en perpétua comunicacion y comercio los pensamientos y las ideas; obsérvese por último que el vehículo natural, indispensable, necesario de este comercio es la palabra (1); y fácilmente comprenderémos la excelencia de una funcion sin la cual la sociedad del género humano apenas se distinguiria de la reunion mas ó menos transitoria, que las necesidades orgánicas establecen entre los animales mudos: 2.ª es funcion propia de la palabra concurrir á la formacion de la inteligencia y habilitarnos para ejercitarla. La inteligencia no merece este nombre, sino cuando los conocimientos que la constituyen, se han gravado en el alma; cuando se han convertido en hábitos intelectuales; cuando son conocimientos de que tenemos memoria. Otro tanto debe decirse por lo respectivo á su ejercicio. Ejercitar la inteligencia es propiamente excitar y poner en movimiento las ideas depositadas en la memoria; es trabajar con la memoria activa. La formacion, pues, y la vida de la inteligencia son debidas á la memoria: sin la memoria pasiva la inteligencia es nada; sin la activa nada puede hacer. Pues reflexiónese ahora que la palabra es elemento tan necesario para la una como para la otra; que sin ella sería imposible que se custodiasen en el alma las ideas, y que el alma las recordase cuando las necesita. En primer lugar, no podrian conservarse; y para convencerse de ello basta la mas ligera observacion sobre el estado actual de nuestra inteligencia. Como están en ella las ideas que poseemos? Hay una siquiera entre las pocas ó muchas que cada cual tiene, que

(1) En la Gramática general demostraremos que los gestos son insuficientes para producir este efecto, y que la perfeccion de que es susceptible el lenguaje de accion, sería imposible entre hombres destituidos de la palabra.

no la sionta unida é incorporada con alguna palabra? La percibe, ó puede percibirla de otro modo? Y no se nos diga que los recuerdos de las sensaciones pudieran conservarse en la memoria sin el auxilio de la palabra: porque lo primero; esos recuerdos, como las mismas sensaciones de donde provienen, sorian fenómenos perfectamente nulos para la inteligencia, si esta no los convirtiese en ideas, operacion impracticable sin el auxilio de la palabra que da nombre á la impresion recibida: porque lo segundo; la mayor parte de nuestras ideas, y precisamente aquellas que forman el verdadero caudal de la inteligencia humana, todas son ideas generales y abstractas. ¿Qué son, si no, las nociones científicas? qué son los conocimientos, sea cual fuere el género á que pertenecen? qué son todas las verdades que la razon descubre y que una vez descubiertas confia á ese depósito intelectual que llamamos memoria? todas son, sin escepcion, conceptos generales y abstractos. Pero la generalizacion y la abstraccion no pueden ni aun concebirse sin la palabra. No es posible formar idea de una clase sin tener nombre para determinarla; y menos posible es todavia abstraer la propiedad ó la relacion de las cosas, y de los términos que la llevan, sin nombrarlas de algun modo (1). Tan cierto es que existe un vínculo misterioso, pero íntimo, natural, indisoluble entre la razon y la palabra; tan cierto es que aquella nos fué dada para esta, y esta para aquella, ó mas bien dicho; que ambas las ha unido en nosotros el Criador para que seamos lo que quiso que fuésemos durante nuestra peregrinacion en la tierra; espíritus racionales encarnados en una organizacion material. Hemos dicho en segundo lugar, que la palabra es funcion necesaria para el ejercicio activo de la memoria; y esto apenas necesita de prueba si observamos lo que pasa en nuestra alma,

(1) La objecion que pudiera hacérsenos con el ejemplo de los sordo-mudos, capaces de concebir ideas generales y abstractas *despues* que se les ha instruido, se satisface reflexionando que los sordo-mudos se habituan á ligar sus ideas á los signos escritos, como nosotros á las palabras, y en este artificio habilmente manejado está el secreto de su instruccion.

cuando queremos recordar alguna idea, alguna verdad, ó una serie de ideas y de verdades. Qué es lo que hacemos en estos casos? Procuramos recordar el nombre que representa la idea, los términos de la proposicion en que está formulada la verdad, la serie de proposiciones que forman el razonamiento. Probemos á reproducir sin palabras, cualquier percepcion, cualquier conocimiento, cualquiera verdad; y será tan vano el conato, como si pretendiésemos ver con los ojos cerrados. 3.ª Es funcion de la palabra, darnos la accion y el imperio que tenemos y estamos ensayando continuamente sobre nuestras ideas en las infinitas modificaciones que cada hora y á cada instante imprimimos en ellas, no solo cuando las manifestamos exteriormente, sino tambien en el silencio de la meditacion. A poco que nos observemos, habrémos de advertir que el instrumento de que siempre y constantemente nos servimos en los trabajos mentales, ahora los revelemos ó no, es la palabra exterior ó interior; verémos que lo que descomponemos y componemos, lo que comparamos y combinamos, lo que sometemos en fin á las incalculables modificaciones que la razon y la imaginacion estan dando sin cesar á los elementos intelectuales, son los signos ó los nombres de las ideas, y nunca las mismas ideas, ó diciéndolo como ello es; son las ideas embebidas é incorporadas en las palabras. Esto es evidente cuando la operacion se manifiesta ó tiende á manifestarse; pero contraigámonos á aquel trabajo íntimo, secreto, profundo del alma que se llama meditacion; trabajo al cual son debidos en su mayor parte los adelantos y los progresos de la inteligencia. Qué es meditar, sino hablar consigo mismo por medio de la palabra interior? Lleguen á faltarnos las voces interiores con que se mantiene ese coloquio espiritual en que el alma es á un mismo tiempo la que habla y la que escucha; y ya la meditacion no será el movimiento reflexivo de la actividad, que combinando de mil modos las ideas; pasando y repasando de unas á otras; las dilucida, las ordena, las fortifica y aumenta prodigiosamente su fecundidad: será el éxtasis, el arrobamiento, la absorcion pasiva, inerte, infecunda del alma en una idea, ó mas bien, en un sentimiento.

P. La palabra es una verdadera facultad humana?

R. Es imposible desconocer en ella este caracter. Nosotros somos activos en el uso de la palabra; la empleamos voluntariamente; hablamos lo mismo que movemos los pies, y los brazos, en virtud de una determinacion espontánea de nuestro albedrío: por consiguiente si lo que constituye la índole de una facultad humana es el ser potencia voluntaria para producir cierto órden de actos propios del hombre (1), no cabe duda que correspondiendo á este género la palabra, debe considerarse como verdadera facultad.

P. Qué especie de facultad es la palabra?

R. Es facultad mixta de física é intelectual; distinta de todas las demas bajo de entrambos conceptos, y que debe clasificarse entre las intelectuales, por cuanto el objeto, el término y el fin de su accion es la inteligencia.

P. Por qué decimos que la palabra participa de la condicion de las facultades físicas?

R. Porque se egercita con el ministerio de los órganos materiales que forman el aparato vocal.

P. Por qué añadimos que es distinta de todas las concernientes á este órden?

R. Porque debemos advertir que los efectos de la actividad humana obrando con la palabra, son muy diversos de los que produce cuando imprime su fuerza en los órganos locomotores. Su poder en el empleo de estos se limita à dar movimiento á los cuerpos, causando en ellos modificaciones mas ó menos durables; pero en el uso del órgano vocal, es mayor y de un órden mucho mas excelente, el poderío de la actividad humana. Cuando hablamos, comunicamos indudablemente cierto movimiento al aire emitido por la boca, y modificamos de cierto modo la sustancia de este fluido; pero lo que nos proponemos hacer, y lo que realmente hacemos es otra cosa: formamos, creamos el sonido; fenómeno que aunque tiene su causa inmediata en la vibracion del aire, no es ella, ni esta

(1) Leccion 1.ª

circunstancia entra para nada en la determinacion de la voluntad. Ademas, los efectos de la actividad en el uso de los órganos locomotores, no se muestran ni pueden mostrarse sino exteriormente, es decir; en los cuerpos à que aplica su fuerza. Las modificaciones que imprime en ellos, pueden ser mas ó menos importantes, mas ó menos sensibles: con todo, sean las que fueren, mientras no se revelan á los sentidos, interin no se ven y se tocan, son nulas de todo punto y como si no existiesen. Pues en la palabra no sucede así: esta facultad sublime puede estar en vivísimo ejercicio, como sucede cuando empleamos la palabra interior, ó hablamos mentalmente, sin dar la mas leve señal de su accion, sin producir ningun efecto sensible.

P. Cómo demostramos que la palabra es facultad intelectual, distinta de las demas de este género?

R. Que es facultad intelectual lo demostramos haciendo observar que sus efectos se producen en la inteligencia, pues que todos se terminan á modificarla en nosotros mismos y á modificar las de nuestros semejantes, poniéndonos en relacion y comercio con ellas. A alguno de estos dos objetos ó á los dos juntamente vienen siempre à parar inmediata y directamente las funciones de la palabra, sea cual fuere el modo y la intencion con que la usemos. Para conocer que es facultad distinta de las demas de su clase, basta advertir la especialidad que concurre en esta de tener un órgano privativamente suyo, cual es el órgano vocal.

P. Pero por lo mismo parece estraño que elevemos la palabra á la categoría de las facultades intelectuales, pues al cabo ni ella es mas que un sonido material á quien vá ligada una idea; ni el órgano en que se forma, aunque distinto de los locomotores, deja de ser un órgano corporal. Por qué, pues, siendo esto así, espiritualizamos la facultad de hablar, clasificándola entre las intelectuales?

R. Porque nosotros no entendemos por facultad de hablar la de emitir sonidos articulados à los cuales se liguen artificialmente y por beneplácito nuestro las ideas, como pu-

dieran ligarse, y como de hecho las asociamos á los demas signos del pensamiento. El órgano vocal sirve sin duda para formar el sonido, y este es un fenómeno material; pero el sonido no es la palabra sino su envoltura corpórea; y si aquel se produce en el órgano, esta no se forma ni puede formarse sino en el alma. Despójese á la palabra de la idea, y quedará reducida á una sensacion auditiva tan insignificante para la inteligencia, como lo son el balido de la ovoja y los trinos del canario. Y no hay que decir que el valor intelectual de la palabra se lo hemos dado nosotros convirtiéndola arbitrariamente en idioma del pensamiento. Esta suposicion es inadmisible; lo 1.° porque el emplear las voces articuladas para significar los pensamientos no es efecto de ninguna convencion humana, imposible sin palabras con que los estipulantes espresasen su voluntad; sino que es condicion nativa del hombre, en cuya índole está el que sus ideas se formen y se produzcan encarnadas en palabras: lo 2.° porque la hipótesis descansa en un hecho quimérico, cual es suponer que los hombres antes de hablar tuvieron ideas. Esto es inexacto por demas: la inteligencia humana destituida de voces se hallaria en el mismo caso que un artífice privado de brazos. No son estos mas necesarios para fabricar el artefacto, que lo son aquellas para elaborar y construir las ideas. A ninguna de las potencias intelectuales hay que pedirle la parte de accion con que contribuyen á levantar el edificio de nuestros conocimientos, ínterin no la armemos de la palabra. Sin el auxilio que ella presta para distinguir con nombres las propiedades y las relaciones observadas, ¿de qué nos serviria la atencion? Por lo que respecta á la memoria, que es, si podemos decirlo así, la solera de la inteligencia, ya vimos antes que ni formarse ni ejercitarse puede sino ayudada de la palabra. La razon y la imaginacion viven de generalidades y de abstracciones: aquella las necesita para ver la verdad, esta para crear y sentir la belleza; pero generalizar y abstraer son operaciones impracticables sin el auxilio de las voces. Probemos á concebir una nocion ge-

neral ó abstracta sin nombre que la represente; y el empeño será tan vano, como si pretendiésemos separar la sombra del cuerpo que la proyecta. Ahora bien, una facultad de tan suprema importancia para la vida de la inteligencia; una facultad que entra como elemento necesario, como condicion inevitable en el ejercicio de todas las operaciones mentales; una facultad cuya privacion nos inhabilitaria para analizar, para abstraer, para clasificar, y por consiguiente para inducir y deducir, para juzgar y raciocinar, para adquirir y poseer ninguna verdad en ningun género; una facultad, repetimos, que tales prerogativas alcanza, no puede mirarse como efecto de la invencion del hombre, como sistema ideado por él para expresar sus pensamientos; sino como potencia constitutiva en su naturaleza racional, como una verdadera facultad del órden de las intelectuales, puesto que lo ha sido dada por el Criador con las demas de esta clase, para que forme, alimente y perfeccione su inteligencia.

P. Pues que las voces son absolutamente indispensables para la formacion de nuestras ideas, y que entre estas se cuentan y ocupan un lugar tan distinguido las generales y las abstractas, las cuales no corresponden á objetos reales en la naturaleza, donde todo es individual y concreto; ¿será lícito inferir que estas ideas son puras denominaciones verbales?

R. La cuestion es bastante seria, porque adviértase que estando cifradas todas las verdades que atesora la inteligencia del hombre en conceptos generales y abstractos, si estos conceptos no son mas que formas verbales, habrá de seguirse forzosamente que conocer la verdad es saber voces; y que toda la enseñanza que nos dan las ciencias se reduce á proveernos de nomenclaturas. Muchos filósofos, sin embargo, han aceptado esta consecuencia; otros por huir de ella, han dado á las ideas generales y abstractas objetos reales á quienes se refieran. En la antigüedad Aristóteles profesó esta segunda opinion; Zenón (1) la primera. En la edad media se agitó

(1) Nació en la isla de Chipre el año 362 antes de J. C. y murió de 98 en Atenas, donde fundó la célebre escuela Estóica

con gran calor el mismo problema, y los filósofos se dividieron en *Nominales* y *Realistas*, segun que negaban ó atribuian á los conceptos racionales una existencia real, independiente de las voces con que se formulan. En estos últimos tiempos, Condillac y su escuela se declararon por el nominalismo puro: la alemana en ese, como en los demas puntos concernientes á la verdad y á la razon, ha restablecido con ligeras modificaciones la doctrina platónica, segun la cual, las ideas generales y abstractas, únicas que Platon llamaba *ideas* (1); son los tipos ó los modelos eternos de las cosas coucebidos en la mente de Dios, y por ella y en ella revelados hasta cierto punto á las inteligencias racionales. Nosotros pensamos que la cuestion puede resolverse satisfactoriamente sin dar en ninguno de los dos estremos, esto es, sin decir que las ideas generales y abstractas son puras denominaciones verbales, y sin atribuirles entidades efectivas, esencias ó sustancias á que correspondan y que representen.

P. Qué son pues estas ideas?

R. Son pensamientos encarnados en palabras; son modificaciones del alma inteligente ligadas con vínculo natural é indisoluble á las voces articuladas; son, y es imposible dar otra definicion del hecho, lo que sentimos cuando pronunciamos, ú oimos pronunciar nombres expresivos de conceptos generales y abstractos; porque es indudable que la conciencia nos informa en estos casos de que debajo del sonido material que se recibe en los oidos, hay algo que nuestra razon concibe y aprecia, y que dá valor y sentido á esos nombres. Pues ese algo es la idea, modificacion del principio racional que nos anima, modo de ser y de existir de la sustancia espiritual que encarnada en el cuerpo constituye la persona humana.

(1) Has rerum formas appellat *ideas* ille non intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister, Plato: eas que gigni negat, et ait semper esse, ac ratione et intelligentia contineri. Cic. Orator c. 3.—La *razon* y la *inteligencia* en que se contienen las formas, los modelos ó las *ideas* generales de las esencias de las cosas, son la razon y la inteligencia divina. Plat. diálogos sobre la justicia, ó la república, diálog. 10.

Leccion novena.

SÍNTESIS DE LAS FACULTADES INTELECTUALES.

PREGUNTA. Las facultades intelectuales que hemos analizado en las lecciones anteriores obran aisladamente con independencia unas de otras?

RESPUESTA. Nunca, ni es esto posible. Unidas trabajan siempre, y unidas concurren, cada cual con mas ó menos energía segun los talentos y las circunstancias particulares, á la formacion de la inteligencia. En todas las operaciones mentales interviene desde luego la razon que acude á enterarse de la verdad y á discernirla con su fallo: en todas se mezcla el sentimiento, y por consecuencia la imaginacion que se asocia á la potencia racional facilitando ó entorpeciendo, fortificando ó debilitando su accion; y finalmente en todas hay dispendio de atencion, de memoria y de palabra exterior ó interior, sin cuyo concurso aquellas dos facultades nada son y nada pueden.

P. Es igual la importancia de estas cinco facultades?

R. Todas son indispensables para la formacion de los conocimientos humanos; sin embargo, de las observaciones que hemos hecho analizándolas, es fácil colegir, que á la razon que nos introduce en la region de la verdad, compete la supremacía; que la segunda en excelencia es la imaginacion, la cual como la razon se alimenta de generalidades, y abstraciones, y como

ella aspira á la verdad ó por lo menos á su apariencia (1); y que por último la atencion, la memoria y la palabra son facultades de un órden inferior comparadas con aquellas, á quienes sirven de auxiliares necesarios.

P. Cómo auxilian estas tres últimas facultades á las dos primeras?

R. La atencion descubriendo los materiales con que la razon y la imaginacion trabajan, la memoria custodiándolos, y la palabra arreglándolos y puliéndolos. La atencion extrae del sentimiento, origen de todas nuestras ideas, los materiales con que se fabrica el edificio intelectual; la memoria los recibe y los deposita; y la palabra los ordena bajo la direccion de la razon y de la fantasía. Estas dos últimas facultades son los verdaderos arquitectos de la inteligencia; las otras sus agentes mecánicos.

P. Por qué no hemos incluido en el análisis de las facultades intelectuales la *generalizacion*, la *abstraccion* y la *meditacion*?

R. Decimos en contestacion á este reparo, ampliando lo que ya se apuntó en la leccion primera de esta seccion, que aunque indudablemente poseemos la facultad de generalizar, de abstraer y de meditar; y aunque estas facultades son de tanta importancia, que sin ellas la inteligencia del hombre apenas se diferenciaría de la del bruto; pero no son ni deben conceptuarse facultades especiales, sino operaciones de la razon auxiliada de la palabra, la cual ha sido concedida al hombre y negada á la bestia, porque sin la razon de que esta carece, la palabra sería un atributo perfectamente inútil, así como es de inevitable necesidad para las razones que deben vivir sustancialmente unidas á cuerpos organizados. La razon, pues, apreciando las semejanzas y las diferencias que la atencion le pone delante de los ojos, clasifica los séres ó los objetos observados, por medio de las ideas generales que ella misma forma y á las cuales dá expre-

(1) La razon pide siempre la verdad: la imaginacion se contenta con la verosimilitud.

sion y cuerpo con las denominaciones comunes que la palabra le ofrece. La razon, apoderándose de las propiedades y de las relaciones que ha generalizado, separando aquellas de las sustancias y estas de los términos en quienes las halló, y entregándolas á la memoria encarnadas en las voces con que las designa; abstrae ó forma las ideas abstractas. La razon finalmente es la facultad que medita, manteniendo con la palabra interior ese coloquio íntimo, sublime, eminentemente racional; esa conversacion del alma consigo misma, que es en lo que consiste la meditacion, ó si se quiere, la reflexion. Por manera que estas tres operaciones, generalizar, abstraer y meditar ó reflexionar, no son realmente sino tres ejercicios de la razon, ó mas bien dicho; tres aspectos de su único ejercicio, que es ver y apreciar la verdad.

SECCION SEGUNDA.

Naturaleza del alma humana.

Leccion primera.

DE LA ESPIRITUALIDAD DEL ALMA HUMANA.

PREGUNTA. Cuál es la índole y naturaleza íntima del principio, cuyas propiedades examinamos en la primera parte de este tratado, y cuyas facultades y funciones intelectuales hemos analizado en la seccion anterior?

RESPUESTA. Este principio que se llama alma humana, es una sustancia puramente espiritual, conviene á saber; simple, inextensa, destituida de todos los atributos que son propios de la sustancia material ó corpórea, y por lo tanto, distinta esencialmente de ella.

P. Cómo esclareceremos y demostrarémos este aserto?

R. Observando que la sensibilidad, la inteligencia y la actividad son propiedades incompatibles con la materia, esto es, propiedades que no puede tener ninguna sustancia cor-

pórea; y como no cabe duda que estas propiedades se hallan en el hombre y le convienen esencialmente; habremos de concluir con rigorosa ilacion, que hay en la esencia del hombre un principio, una sustancia, un algo cuya naturaleza no es material. Pues este algo, esta sustancia, este principio es lo que todo el mundo designa con el nombre *alma*: luego el alma es inmaterial; luego es espiritual (1).

P. Pero si podemos suponer que las propiedades constitutivas del alma no son incompatibles con la materia; y que si bien es innegable que el hombre siente, conoce y quiere, estos atributos corresponden á su organizacion corporea; la demostracion vendrá por tierra. Luego es indispensable probar que esta hipótesis es inadmisible: que la sensibilidad, la inteligencia y la actividad humana son propiedades extrañas á la organizacion, y que por consecuencia tienen su asiento en otro principio de distinto órden. Entremos en el exámen de este punto, empezando por la sensibilidad. ¿No podrá decirse que el sentimiento se verifica en los órganos de nuestro cuerpo?

R. Esto no puede suponerse ni aun de la sensacion, que es el mas grosero, y si nos es permitido expresarnos asi, el mas carnal de nuestros sentimientos. Mucho menos se podrá decir de los otros sentimientos del alma, distintos de la sensacion y superiores en excelencia.

P. Por qué no puede decirse que la sensacion se verifica en los órganos?

R. 1.° porque la sensacion no se produce, aunque los órganos reciban la impresion, si esta no se transmite al cérebro: 2.° porque el recuerdo de la sensacion, que no puede conservarse sino en el mismo sujeto que la experimenta, se conserva íntegro, aunque llegue á perderse el órgano que le sirvió de instrumento: 3.° porque el principio sensible

(1) Sustancia material ó *cuerpo*, es la sustancia compuesta de partes cohesionadas: sustancia inmaterial ó *espíritu*, es la sustancia simple, exenta de toda composicion.

compara las sensaciones logradas por distintos órganos; lo cual fuera imposible, si las sensaciones estuviesen localizadas en ellos: 4.° porque hay sensaciones actuales, y á veces vivísimas, en órganos que se han perdido. Todos estos artículos se probaron en la primera parte, y la demostracion que de ellos resulta es concluyente, y palmaria.

P. Así es por lo que respecta á los órganos externos; pero podrá decirse otro tanto, si el principio de las sensaciones lo colocamos en el cérebro?

R. Imposible: el cérebro y los órganos exteriores son instrumentos de la sensacion; mas la sensacion es fenómeno tan irrealizable en aquel, como en estos: 1.° porque la sensacion es un fenómeno simple, que se produce con mayor ó menor energía; pero en el cual no se hallan, ni pueden concebirse partes(1); luego no está en el cérebro, que es una sustancia compuesta: 2.° porque la alteracion y renovacion molecular que continuamente se está verificando en el organismo por efecto de la nutricion, la asimilacion y las secreciones, alcanza al cérebro como á todas las demas partes de que se compone la organizacion animal. Si las sensaciones, pues, se produgesen en esta entraña, la duracion de los recuerdos, y particularmente su integridad, serian imposibles: 3.° porque no hay hecho mas evidente á los ojos de la conciencia que la unidad simple del principio sensible, esto es; que todas nuestras sensaciones, con ser tantas y tan variadas, vienen á reunirse en un punto indivisible, en un *yo* idéntico: que no es uno el sujeto de las sensaciones visuales, otro el de las auditivas, otro el de las táctiles &c.; uno quien recibe el placer y otro quien experimenta el dolor que simultáneamente recibimos, cuando concurren dos ó mas sensaciones afectivas contrarias; sino antes bien, que ese sugeto es único, indivisible, incompuesto; que el principio que vé es idénticamente el mismo que oye y palpa; el *yo* que goza, el mismo *yo*

(1) Qué es la mitad de una sensacion? qué es su anverso y su reverso? qué son sus lados? *risum teneatis.* Pues cuenta que estas preguntas se pueden hacer con toda formalidad de la sustancia compuesta, por pequeña que la supongamos, siquier sea un átomo.

que sufre. Luego el principio que siente no es el cèrebro; pues si lo fuese, como esta entraña es material y extensa, una de de dos cosas habrian de resultar necesariamente; ó todas nuestras sensaciones se confundirían en ella; ó cada cual correspondería á una ó mas moléculas distintas de las otras: en el primer caso faltaría la distincion de las sensaciones; en el segundo la unidad del principio sintiente.

P. Cómo ampliamos esta prueba á las demas clases de sentimi entos?

R. Pudiéramos excusarlo, porque las mismas razones que demuestran la espiritualidad de la sensacion, obran de lleno, y aun con mas evidencia si cabe, á favor de los otros sentimientos, en los cuales no tiene lugar la ilusion que nos inclina á materializar las sensaciones (1). Añadiremos no obstante por lo respectivo al de relaciones, que este sentimiento no puede producirse sin que se reunan en un solo punto inextenso y simple, por consiguiente en un principio espiritual, las modificaciones entre quienes existe la relacion sentida. De otro modo no habria comparacion; y faltando esta, el sentimiento que nace de ella, no se produciria. Y decimos que el punto de reunion debe ser necesariamente inextenso y simple; porque siendo compuesto, por pequeño que se le suponga, la comparacion es impracticable. Finjamos un ejemplo: sean los términos comparables a y b, y la relacion que debe sentirse la expresada en esta fórmula, $a=b$. Supongamos que el principio sensible es una sustancia compuesta; que es el cérebro. En este caso la sensacion a corresponderá á una parte de la sustancia, á una molécula del cérebro; y la sensacion b corresponderá á otra parte ó á otra molécula distinta, porque de lo contrario las dos sensaciones se confundirian en una misma y sola sensacion. Cada parte pues ó cada molécula sentirá la modificacion que le es propia; pero ninguna de las dos sentirá la otra, y mucho menos la relacion de igualdad, que es una modificacion distinta de las dos

(1) 1.ª Parte, sec. 1.ª lec. 5.ª

sensaciones. A la manera que si por un prodijio se hiciese sensible el cuadro en que está pintado el grupo de Lacoonte, cada fraccion del lienzo sentiria la figura ó la parte de figura trazada en ella; pero no las correspondientes á las demas fracciones del lienzo, y ninguna percibiría las infinitas relaciones que nosotros descubrimos en el grupo; pues para esto se necesita sentir todas las figuras simultáneamente y todas sin confusion; lo cual no puede verificarse sino en un principio sensible que sea inmaterial é inextenso. El mismo resultado nos dará la observacion aplicada á los sentimientos morales, y aun mas perentorio si advertimos, que las relaciones que aprecia el sentimiento moral no caen bajo la jurisdiccion de los sentidos; que son relaciones que nada tienen de comun con las propiedades de la materia; y que es muy frecuente el que los afectos que ellas engendran, esten en contradiccion y en pugna con las exigencias de la organizacion; fenómeno inconcebible, si esta fuese el asiento de nuestros sentimientos morales. Finalmente, reasumiendo todas estas pruebas: consideremos que el hombre siente de diversos modos; que siente incalculable número de modificaciones de órdenes no solo distintos sino contrarios; y que no obstante esto, su conciencia le dice que quien siente siempre es un *yo* único, idéntico, indivisible: luego espiritual.

P. Por qué no no puede suponerse que sea material el principio inteligente?

R. Por lo mismo que no puede suponerse, segun acabamos do demostrar, que sea modificacion de una sustancia extensa el sentimiento de las relaciones, las cuales son, como ya sabemos, el pasto de que se alimenta sin cesar la inteligencia. Entender es percibir y combinar las relaciones observadas; para lo cual se necesita que el principio inteligente vea, comprenda y abrace á un mismo tiempo los términos relacionados ó las ideas en mayor ó menor número, y á veces en cantidad prodigiosa, como sucede, por egemplo, en el cálculo de una operacion complicada de álgebra. Luego este principio debe ser inextenso y simple; pues de otro modo la fusion de las ideas

en el pensamiento, sin que ninguna pierda su individualismo, sin que se mezcle ni confunda con otra, seria absolutamente imposible. Demos un paso mas: consideremos la inteligencia humana en la memoria, que es donde realmente se halla, segun hemos tenido ocasion de notarlo cuando se trató de esta facultad. La memoria consiste en retener y recordar con mas ó menos exactitud las sensaciones recibidas, los sentimientos experimentados, los conocimientos adquiridos, en una palabra, las modificaciones de todo género acaecidas anteriormente en el alma. Pues ahora, ¿cómo ha de atribuirse á la materia una propiedad tan agena de su condicion, tan incompatible con ella? Para los cuerpos, ya fueren inorgánicos, ya organizados, no hay pretérito ni futuro, sino actualidad; su figura, su organizacion, sus movimientos, sus modificaciones todas, son lo que son actualmente y nada mas. Lo que fué y lo que será, la *memoria* y la *prevision*, estos dos atributos de la inteligencia del hombre unidos con tan estrecha afinidad (1), carecen absolutamente de sentido aplicados á la materia.

P. Cómo pretende el materialismo explicar los fenómenos de la memoria?

R. Diciendo que los recuerdos consisten en la repeticion de unos mismos movimientos en unas mismas fibras ó moléculas del cérebro; hipótesis extravagante y absurda por mas de un concepto. Porque 1.° homológa cosas inconfundibles; la accion intelectual y la mecánica. ¿Qué analogía cabe entre una idea y un movimiento? 2.° dá por supuesta la sensibilidad de la materia; error cuya deformidad ya hemos demostrado: 3.° quiere que un movimiento repetido se convierta en memoria de movimiento, ó movimiento-memoria; lo cual es el colmo del delirio. La cuerda del harpa pulsada muchas veces, vuelve siempre el mismo sonido, y no la imágen del que antes produjo: la bola de billar impelida muchas

(1) La prevision viene á ser una especie de memoria de lo futuro.

veces en una misma direccion, describe el mismo movimiento, y no el traslado del anterior. Cuando se trató de la memoria, demostramos contra Condillac, que si esta consistiese en la repeticion de las sensaciones, no podria distinguirse la recordada de la actual, ó lo que es idéntico; que el recuerdo seria imposible. Y eso que las sensaciones en el sistema de Condillac son modificaciones espirituales del alma, y no movimientos orgánicos del cuerpo, como pretende el materialismo.

P. Cómo entenderémos que la voluntad del hombre no es propiedad de su organizacion?

R. No hay mas que observarlas y comparar sus actos para convencerse de que las determinaciones voluntarias son distintas por esencia de las reacciones orgánicas. La organizacion obedece ciega y fatalmente á las impresiones recibidas; pero la voluntad es dueña de sí misma y obra con absoluta independencia: en aquella todo está sujeto á leyes invariables y constantes; sus movimientos son siempre proporcionados á la direccion y á la intensidad de las causas que los producen: en esta se verifica lo contrario; su condicion es la indiferencia, y la arbitrariedad su ley. Sean cuales fueren los motivos que solicitan el albedrio, la voluntad delibera, escoge y se determina por sí misma, cediendo ó resistiendo con entera libertad, sin hallarse compelida al otorgamiento ni á la repulsa. Ademas, en cual de los resortes orgánicos iremos á buscar el principio de aquellos actos de energía moral donde se muestra en toda su grandeza la dignidad del hombre, que solicitado de las necesidades mas imperiosas del cuerpo, se arma contra ellas, y las combate hasta dominarlas? Las abnegaciones y los sacrificios de la virtud, su constancia en los trabajos, su serenidad en los peligros, el valor con que hace frente á los tormentos y á la muerte, ¿serán por ventura efectos de esta máquina frágil y deleznable, que un soplo basta á destruir? Cabe el imaginar que la organizacion obre contra sí misma? que produzca fenómenos tan contrarios á su interes y á las leyes en cuya virtud se rige? Concluyamos pues, que el principio de la ac-

tividad, como el de la inteligencia, como el de la sensibilidad, propiedades que indudablemente son nuestras, no está ni puede estar en el cuerpo; y que el materialismo, considerado como opinion filosófica, sin tomar en cuenta sus consecuencias horribles en el órden moral y social, es la mas absurda de cuantas hipótesis ha podido inventar el error.

Leccion segunda.

OBJECIONES DEL MATERIALISMO.

PREGUNTA. Qué es lo que opone el materialismo (1) á la rigorosa demostracion que estas pruebas y todas las observaciones psicológicas producen en abono de la espiritualidad del alma humana?

RESPUESTA. Los argumentos del materialismo, ó mas bien dicho, sus cavilaciones pueden recapitularse en estos cuatro puntos: 1.° Es grande temeridad decir que la materia sea incapaz de las propiedades que se atribuyen al espíritu. Para establecer con seguridad esta asercion, seria menester que conociésemos á fondo la materia; y nuestras observaciones no han logrado todavia, ni probablemente lograrán nunca, arrancar á la naturaleza todos sus secretos. Mucho se ha adelantado en estos últimos tiempos con el auxilio de la química; pero es mucho mas

(1) La opinion absurda y detestable por sus consecuencias prácticas, que atribuye à la materia las propiedades y funciones del alma humana, se llama *materialismo*, y *materialista* el que tiene la desgracia de profesarla.

lo que nos queda por descubrir. Quién sabe si entre las cualidades físicas que aun nó conocemos, se encontrarán esas mismas que llamamos espirituales? Por lo menos la filosofía debe ser circunspecta, y no negar la posibilidad del hecho; porque esto seria aventurar el acierto de su decision, y hasta poner límites á la omnipotencia divina, que ha podido muy bien crear cuerpos sensibles, inteligentes y activos: 2.° No hay razon para admitir la existencia de una sustancia, de la cual no es posible formarse idea. Cómo concebirémos lo que es un ser inextenso, sin dimensiones, sin color, sin figura, en una palabra; un sèr que carece de toda cualidad perceptible? 3.° No en valde el espiritualismo fué doctrina desconocida en la antigüedad; y si nosotros pensamos de otro modo, lo debemos á la educacion religiosa del evangelio, que es quien ha introducido en el mundo la distincion entre el espíritu y la materia: 4.° Vemos en fin que los fenómenos sensibles, los intelectuales y los voluntarios estan subordinados á todas las vicisitudes y alteraciones de la organizacion animal. Con ella se desenvuelven, con ella se perfeccionan, con ella se menoscaban, y cuando ella se inutiliza, desaparecen por completo. Luego no hay motivo para establecer su causa en otro principio distinto, antes bien, la organizacion es el único principio donde naturalmente debemos colocarla.

P. Qué contestamos á la primera objecion?

R. Decimos que no se necesita conocer á fondo la sustancia material, para negar resueltamente que puedan ser atributos suyos el sentir, el pensar y el querer; asi como no es preciso apurar todos los conocimientos relativos al cuadrado, para afirmar con evidencia que las propiedades del círculo no le convienen, ni pueden convenirle. Los materialistas quieren que la modestia filosófica sirva de pasaporte á un absurdo. Esto es imposible: la razon humana puede y debe confesar que ignora; pero ni debe ni puede, sin suicidarse, admitir contradicciones. Nosotros ignoramos si los cuerpos tienen propiedades que la observacion no haya descubierto en ellos hasta ahora: quizás tengan otras muchas; quizás el número de las

ignoradas sea infinitamente mayor que el de las conocidas. Estas hipótesis nada tienen de repugnantes, y fueren ó no plausibles, siempre son muy conformes á la circunspecta desconfianza con que debe juzgar de sí misma la limitada razon del hombre. Mas por ventura es esta la concesion que nos pide el materialismo? no: pretende que admitamos la eventualidad de que entre las propiedades desconocidas de la materia se cuenten la sensibilidad, la inteligencia y la actividad; lo cual no es ya pedirnos la modesta confesion de nuestra ignorancia, sino la estúpida confesion de un absurdo. Porque la materia es sustancia esencialmente compuesta, en términos de no ser posible despojarla de este carácter sin destruir su idea: los sentimientos, los pensamientos y los quereres son fenómenos simples por esencia, sin que podamos absolutamente concebirlos de otro modo: y lo compuesto y lo simple son propiedades incompatibles, son términos contradictorios, uno de los cuales es la negacion del otro. Y sirva esto de respuesta, al escrúpulo religioso del materialismo, tan sincero en su piedad, como en su modestia. Dios puede cuanto quiere, porque es infinito en poder; pero no puede crear quimeras; no puede hacer que lo compuesto sea simple, lo extenso inextenso, lo material inmaterial; así como no puede hacer que la verdad sea error, el bien sea mal, y la luz tinieblas; sin que esta imposibilidad menoscabe su omnipotencia. Estraña religiosidad la del materialismo, que por respeto á la divinidad rompe todos los vínculos que nos unen con Dios, y arruina el órden moral, dejando á la virtud sin esperanzas y al crímen sin remordimientos!

P. Qué contestamos á la segunda objecion?

R. Que los materialistas ó no entienden el significado de la palabra idea, ó abusan de ella torpemente para que pase el error á la sombra de un equivoco. Si por ideas han de entenderse las imágenes intelectuales de los objetos cuyas dimensiones, color y figura se pintan en nuestros ojos, indudablemente, careciendo el alma de estas propiedades, nos habrá de ser imposible formar su idea. Mas por ventura es esta la

significacion legítima de esa voz? Pues qué! todas nuestras ideas son representaciones de objetos visuales? Qué color, qué figura, qué tamaño tienen el sabor, el sonido, el calor, el frio, el placer, el dolor, la verdad, el error, la certidumbre, la duda, el amor, la amistad &c.? Y porque estos fenómenos no puedan retratarse en la mente al modo que se retrata en ella la imágen de la estatua que vieron los ojos, habrá de decirse que carecemos de sus ideas, ó que no los percibimos? En vano replicará el materialista que lo que llamamos idea ó conocimiento del alma, no es mas que la idea ó el conocimiento de ciertas propiedades que atribuimos á un principio, el cual nos es desconocido; porque á esto contestaremos que lo mismo idénticamente sucede con la idea ó conocimiento de los cuerpos. Qué es tener idea de un cuerpo? es algo mas que conocer sus propiedades sensibles? La naturaleza íntima de las cosas materiales, el principio donde entrañan sus atributos, en una palabra, la sustancia de los cuerpos nos es tan desconocida, y quizas algo mas, que la de nuestra propia alma. Esto no obstante cuando conocemos las propiedades de un cuerpo decimos, y decimos con mucha verdad, que tenemos idea de él, que lo conocemos: luego es una torpeza pueril ó un sofisma miserable el alegar contra la existencia de la idea del alma la excusa de que no podemos verla con los ojos; como si las propiedades del espíritu fuesen menos accesibles á la conciencia, que lo son las de la materia á la observacion exterior.

P. Qué decimos á la tercera objecion?

R. Que si bien es cierto que la doctrina de la espiritualidad del alma, como todas las relativas al conocimiento de Dios y del hombre, ha sido perfeccionada y popularizada por el evangelio, es grande error el suponer que la antigüedad gentílica la desconoció. No hay mas que leer cualquiera de los diálogos de Platon, para convencerse de lo contrario. Ciceron define la naturaleza del alma como pudiera hacerlo el teólogo mas escrupuloso: *in animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi planè in physicis plumbei sumus, quin nihil sit animis admixtum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, ni-*

hil duplex: quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest: nec interire igitur (1). Es verdad que en lo comun los filósofos antiguos no concibieron la idea del espiritu tan depurada y perfecta cual la logramos nosotros con el auxilio de la revelacion; es verdad que cuando se ponian á determinar la índole del alma humana, como que les costaba trabajo el prescindir por completo de la materia, y elevarse á la nocion pura del espíritu. De aquí tantas opiniones y disputas sobre si la sustancia del alma era fuego, éter, aire, vapor, ó algun otro elemento, material sin duda, pero material, no á la manera que lo son los cuerpos que caen bajo la jurisdiccion de los sentidos, sino de un modo mucho mas elemental, mas simple, mas puro. El vicio de esta filosofia harto excusable en aquellos tiempos, ni era tan grosero y tan de bulto como el materialismo moderno, ni engendraba sus horribles consecuencias. No era tan estúpido y grosero: porque á lo menos aquellos filósofos distinguian el alma del cuerpo; no la confundian con la organizacion material; no la suprimian, como hicieron los materialistas del siglo pasado. Tampoco aquel error tenia la funesta trascendencia que este tiene. La supervivencia de las almas despues de la muerte del cuerpo puede conciliarse, y la antigua filosofia la conciliaba con la idea de su materialidad, haciendo la materia del alma independiente de la del cuerpo, y de especie distinta, superior y mas noble. No sucede asi en el sistema que no reconoce en el hombre mas principio que la organizacion animal; porque es claro que si toda nuestra existencia está cifrada en los órganos, cuando la muerte los destruye, el hombre perecerá por completo; y si esto es asi, á Dios el dogma de la vida futura, y con él la única sancion eficaz de los deberes humanos, el único cimiento sólido de la santa moral, el único consuelo del justo en medio de las afficciones y combates de su peregrinacion en la tierra.

P. Cómo satisfacemos al último reparo?

R. Diciendo que la correlacion entre los fenómenos es-

(1) Tusc. lib. 1. cap. 29.

pirituales y los orgánicos lo que únicamente prueba, es la union de los dos principios constitutivos del hombre en una existencia comun; mas no su unificacion, no su identidad, que es imposible, segun tenemos demostrado. La simultaneidad y la correspondencia de los hechos, que es todo el fundamento de la objecion, no arguye unidad de causa, mucho menos si los hechos fueren de diversa condicion y naturaleza, como lo son indudablemente los psicológicos y los fisiológicos. Es cierto que los unos y los otros están subordinados entre sí; porque habiendo querido Dios que el alma y el cuerpo humano formasen un solo individuo, fué consiguiente que estableciera entre las dos sustancias esta dependencia mútua por efecto de la cual ninguna de las dos puede desempeñar en el estado presente las funciones que le son propias sin la intervencion y el auxilio de la otra. Por eso es tan grande la influencia de las disposiciones orgánicas en las modificaciones del espíritu; por eso es tan poderosa la accion del espíritu en la organizacion, particularmente en sus movimientos espontáneos; por eso andan siempre en recíproca comunicacion, obrando cada cual en la otra, las dos vidas del hombre, la exterior y la interior, la del cuerpo y la del alma, la física y la moral. Y no se nos diga que esto es referir el hecho, pero no explicarlo. Nosotros confesamos francamente que la union del alma y el cuerpo es una ley de la naturaleza, tan inexplicable y misteriosa, como lo son todas. Mas porque no alcanzemos á comprenderla, deberemos negarla? A dónde irian á parar las consecuencias de tan desatinado principio? Al escepticismo universal, pues por donde quiera que tendamos la vista, nos hallamos con la dificultad de penetrar en los arcanos de la naturaleza. No hay fenómeno mas comun ni mejor apreciado de la ciencia, que el movimiento de los cuerpos. Cómo se verifica? en qué consiste? cómo se trasmite? lo ignoramos absolutamente. Otro tanto puede decirse de la atraccion, de la electricidad, del calórico, del lumínico, del sonido, de la vida de las plantas, de los animales y del hombre, en una palabra, de todas las leyes naturales. Pues si esta ignorancia ni es motivo para que du-

demos de la existencia de las causas que se nos revelan por los efectos; ni estorba el que nos apliquemos al exámen de estos, que es el estudio que realmente nos importa; ¿por qué habremos de discurrir de otro modo cuando se trata del alma humana? Es verdad que ignoramos como y por qué está unida á la organizacion material; pero es indudable que lo está: la observacion y el raciocinio lo demuestran con evidencia. El filósofo procede en este caso lo mismo que el físico; examina los hechos y los explica hasta donde son explicables: en llegando al secreto de la naturaleza, calla y respeta los límites que el Criador ha puesto á su curiosidad. Puede acaso el materialismo lisongearse de resolver mejor el problema? Ha logrado con el bisturí y el escalpelo descubrir donde y como se verifican los sentimientos, las ideas y las voliciones? Pero no hablemos de los fenómenos espirituales: las funciones orgánicas y vitales enlazadas con ellos, ¿se comprenden, se explican? todavia la fisiologia á pesar de los grandes adelantos que ha hecho en estos últimos tiempos, no ha podido determinar que es lo que pasa en el cuerpo, cuando recibimos una sensacion. Todo lo que en este punto se sabe, es que el sistema nervioso es el órgano de la sensibilidad: cuales y de que género sean las modificaciones causadas en los nervios y en el cérebro cuando sentimos, la ciencia lo ignora absolutamente (1). El materialismo pues no tiene por què lisongearse de poder explicar mejor que nosotros el misterio con cuya obscuridad nos arguye. La dificultad es igual en el sistema espiritual y en el materialista; pero el segundo á la dificultad añade la contradiccion, reuniendo en un solo principio propiedades y funciones esencialmente diversas. La filosofia acepta el misterio, porque el ignorar es achaque propio de una razon limitada, cual es la del hombre; pero repele la contradiccion, porque el absurdo es la muerte de la inteligencia.

(1) Adelon: physiologie de l' homme. Este escritor combate al materialismo en su terreno y con sus propias armas.

Leccion tercera.

DE LA UNION DEL ALMA Y EL CUERPO.

PREGUNTA. Nos está negada toda investigacion en esta materia?

RESPUESTA. De ningun modo: el ignorar como se verifica la union del alma y el cuerpo no impide que examinemos el hecho, observemos sus caracteres y conozcamos sus efectos; á la manera que la mecánica puede calcular el movimiento y determinar con rigorosa exactitud sus leyes, aunque no sepa dar razon de como se produce y se comunica.

P. De qué género es el vínculo que Dios ha establecido entre el alma y el cuerpo?

R. Esta union es la mas perfecta de cuantas conocemos, carece de semejanza y de modelo en la naturaleza criada, y es única en su especie. Porque en los demas séres compuestos, sea cual fuere la índole de las partes componentes, la afinidad de las relaciones con que se adunan, y su recíproca influencia; pero cada cual conserva en la composicion la existencia que le es propia sin confundirla ni perderla en las de los otros ingredientes. Dos licores mezclados en una vasija, dos metales derretidos en un crisol, se juntan y cohesionan mas ó menos estrechamente; nunca sin embargo en términos que desaparezca la individualidad de ninguna de las dos sustancias. Pues en el hombre la espiritual y la corpórea, con ser infinita la distancia que las separa, vienen á estrecharse durante la vida actual tan íntima y sustancialmente, que las dos constituyen una sola naturaleza, una sola persona, un solo ser, una exis-

tencia única, de la cual participan el espíritu y el cuerpo, siendo no solo comun, sino idéntica en los dos. Asi vemos sentirse en el cuerpo las modificaciones que son privativas del alma, y en el alma las que son propias del cuerpo. El placer y el dolor de las sensaciones se experimenta en los órganos, como si los órganos fuesen sensibles; el pensamiento lo sentimos en la cabeza, como si ella lo elaborase; la actividad en los miembros con que la ejercitamos, como si estos fuesen mas que servidores é instrumentos de su accion. Por el contrario, las impresiones orgánicas, los movimientos del mecanismo corpóreo, su estado de salud ó de enfermedad, sus instintos y sus necesidades, se sienten en el alma como si fuesen achaques suyos, contingencias de un principio tan extraño y tan superior á todo lo que es materia. Estas observaciones, y en su defecto la misma conciencia del *yo*, el sentimiento de la personalidad humana, siempre único é indivisible, prueban con evidencia que las dos sustancias constitutivas de nuestro ser, sin perder ni confundir sus propiedades respectivas, viven actualmente asociadas en unidad de existencia.

P. Cual es el fundamento de union tan admirable?

R. La mútua dependencia en que las ha constituido el Criador, predisponiéndolas de suerte que cada cual necesita de la presencia y el concurso de la otra para desempeñar las funciones que le son privativas. El alma no puede sentir ni pensar sin la intervencion de los órganos: los órganos no pueden vivir y conservarse sin la asistencia del alma, ni ejercitar ningun movimiento espontáneo sino por la accion y bajo el imperio de la voluntad.

P. Alcanza la observacion á descubrir todas las relaciones que constituyen la dependencia del alma?

R. Muchas son observables; pero es mayor incomparablemente el número de las que se niegan á la observacion, sin que por esto debamos dudar de su existencia, comprobada por la universalidad y la constancia de los efectos. Pueden por ejemplo, fijarse con exactitud las relaciones entre los órganos externos y las sensaciones correspondientes en el alma; pero no

sucede lo mismo cuando queremos determinar la influencia notoria de la organizacion en los otros modos de sentir y particularmento en los fenómenos de la inteligencia. Las investigaciones fisiológicas y frenològicas (1) no han producido hasta ahora mas que hipótesis arbitrarias, cuando no han sido contradictorias. Lo que sabemos únicamento es que esas relaciones existen, que son numerosísimas, y que su influjo alcanza directa ó indirectamente á todas las funciones del alma.

P. Basta lo que de ellas conocemos para elevarnos á la induccion de algun principio general?

R. Sí, al que debemos considerar como una de las leyes de la naturaleza humana, segun la regularidad y la constancia con que obra, y es la sigûiente: el alma en sus modificaciones pasivas está sujeta á las variedades asi constantes como accidentales de la organizacion; y el ejercicio de su actividad en esta, no solo está limitado por la fuerza intrínseca de los órganos, sino tambien por las alteraciones ocurridas en ellos.

P. Qué consecuencias nacen de este principio?

R. Dos: 1.ª que la sensibilidad debe ser proporcionada en cada hombre al estado natural ó accidental de su organizacion, y que todas las causas que constante ó transitoriamente influyen en esta, como son el sexo, la edad, los alimentos, el clima, la temperatura &c., modifican la otra: 2.ª que la accion del alma en los órganos debe modificarse por efecto de la disposicion en que los órganos se encontraren; y que será enér-

(1) En estos últimos tiempos se ha dado con impropiedad el nombre de *frenología*, que quiere decir á la letra *ciencia de la mente*, á las investigaciones practicadas en el cérebro con objeto de averiguar y determinar las correspondencias entre las varias modificaciones de esta entraña y las diferentes disposiciones intelectuales y morales que se advierten en los hombres. La insuficiencia de las explicaciones frenológicas es un hecho que pasa hoy por demostrado aun entre los mismos que mas se han distinguido por sus profundos estudios en fisiologia y en anatomía. El que deseare ver comprobado este aserto con datos irrecusables puede leer el informe que en Junio de 1826 dió á la Academia de ciencias médicas de Paris, el sabio profesor Mr. Gueneau de Mussy. Damiron cita algunos trozos de este discurso en su Psicolog. lib. 2, sec. 1.ª

gico ó débil, regular ó irregular en sus resultados el ejercicio de la actividad sobre ellos, segun fuere mayor ó menor la fuerza del aparato orgánico y ordenadas ó viciosas las funciones de su mecanismo. Por eso, siendo el cérebro órgano de que el alma necesita valerse para todas las operaciones mentales, no es improbable, aunque no pueda determinarse con certeza, que las variedades en la estructura íntima de esta entraña influyan en las diferencias de los talentos y en las diversas disposiciones intelectuales, que se notan en los hombres (1): por eso no se manifiesta ni dá señales de vida la inteligencia humana, mientras la sustancia cerebral por su mucha endeblez no puede servir de instrumento al alma para la formacion y conservacion de las ideas; por eso cuando las fuerzas del cérebro se debilitan, como sucede en la ancianidad, el vigor del espíritu decae y enflaquece; por eso finalmente se desconciertan las funciones mentales y se pierde la razon, cuando algun accidente agudo ó crónico altera el organismo del cérebro, como acontece en el delirio y en la locura. El alma se encuentra en estos casos como el pintor á quien le quitasen sus pinceles, ó le diesen una brocha en lugar de pincel.

P. La accion del alma en el cuerpo es menos notoria que la de este en aquella?

P. Es fenómeno de intuicion en todos los movimientos espontáneos. Para mover la cabeza, los brazos ó los pies; para aplicar la vista ó desviarla de los objetos; para trasladarnos con el cuerpo de un lugar á otro, basta un simple querer; y como los miembros no estén impedidos de cumplir las órdenes de la voluntad, los actos se verifican infaliblemente. Entre los hechos de conciencia, ninguno hay que sea mas universal, mas frecuente, ni de mayor evidencia.

P. La accion del alma en los órganos está limitada á los miembros exteriores?

(1) Las diferencias intelectuales pueden tambien ser efecto de las que haya en las propiedades constitutivas del alma, que acaso no están distribuidas con rigorosa igualdad en todas.

R. No por cierto: la voluntad manda en toda la organizacion interior, y es necesario que asi sea, porque de otro modo no podria causar y producir los movimientos externos. Para que los pies y las manos se muevan, es indispensable que antes ó cuando menos al mismo tiempo entren en juego los innumerables resortes orgánicos que concurren á efectuar el movimiento. Lo maravilloso es que de todos dispone el alma y á todos comunica las impresiones que quiere, no solamente sin conocer su mecanismo, pero por lo comun sin saber siquiera que existen.

P. El alma obra inmediatamente en todos los resortes de la organizacion, ó mas bien en algun órgano principal por cuyo medio trasmita su accion á los otros?

R. La observacion nada puede decirnos en este punto. Atendida la importancia que tiene el cérebro en las funciones vitales, es de presumir que sea el instrumento exclusivo ó principal de que se sirve el alma para obrar en los órganos del cuerpo; mas esto no pasa de una congetura probable. Lo que no admite duda es, que el cérebro que tanta influencia tiene en el ejercicio de las operaciones mentales y en los movimientos del aparato locomotor, está constituido bajo el imperio de la voluntad, puesto que es innegable que producimos libremente tanto aquellas como estos, empleando asi en unas como en otros la cantidad de vigor y de fuerza que queremos.

P. Qué nos revelan estas observaciones?

R. Otro principio ú otra ley de nuestra naturaleza, que puede formularse de este modo: el alma obra eficazmente en los órganos del cuerpo, principalmente en el cérebro, imprimiendo las modificaciones correspondientes en su vivacidad y energía, á la vivacidad y energía de la accion voluntaria.

P. Qué consecuencias nacen de este principio?

R. 1.ª Que la influencia que el cuerpo tiene en el alma no es absoluta, supuesto que está contrapesada por la accion de esta: 2.ª que el poder del alma en los órganos es incomparablemente mayor que el de estos en ella, pudiendo el alma con sus hábitos modificar á su placer las exigencias de la

organizacion. ¿Quién ignora los prodigios que sabe realizar la voluntad, cuando toma con empeño la empresa, y como logra no solo vencer la resistencia de las malas disposiciones orgánicas, pero transformarlas en otras enteramente contrarias á beneficio de un trabajo, que si bien ofrece dificultades al principio, viene luego por efecto del hábito á perder cuanto tenia de molesto y á convertirse en tendencias no menos espontáneas que lo son las naturales? 3.ª el influjo de la organizacion no excusa ni disminuye nuestra culpabilidad en el quebrantamiento de los preceptos morales; ya porque la voluntad es dueña siempre de ejecutar ó de impedir los actos á que está dispuesta la organizacion, ya porque puede y debe formando buenos hábitos neutralizar con su influjo el de las exigencias destempladas de los sentidos (1).

P. Con qué nombres designamos esta doble ley de la naturaleza humana?

R. La primera puede llamarse ley de la organizacion ó de los órganos: la otra, ley del espíritu. Por aquella se constituye el alma hasta cierto punto bajo la dependencia del cuerpo; por esta revindica la superioridad que le compete y hace que el cuerpo se sugete á su imperio.

P. La ley de los órganos obra con sujecion á la del espíritu?

R. Asi deberia ser, pero por desgracia nuestra no es esto lo que sucede. La organizacion es un vasallo rebelde que se subleva contra la ley del espíritu y le dicta la suya. De aqui la lucha perpétua que el alma, ahora triunfe, ahora sucumba, siente dentro de sí misma (2), lucha en que la virtud acri-

(1) Véase el capítulo sobre la union del alma y el cuerpo en el precioso tratado de Bossuet, titulado *del conocimiento de Dios y de sí mismo*. En este capítulo, que es una obra acabada de psicologia y de moral, se tratan á fondo las materias reducidas en nuestra leccion á simples indicaciones.

(2) Video in membris meis aliam legem contradicentem legi mentis meæ.=S. Pablo.

..............Video meliora proboque,
Deteriora sequor.............
Ovidio.

sola sus méritos, y cuyas dificultades podemos disminuir con la vigilancia sobre nosotros mismos, y la formacion de los buenos hábitos morales.

P. Cual es la causa de que haya este desórden en la ley de los órganos?

R. La causa de este desórden ha sido siempre un enigma para la filosofía. La religion nos la explica revelándonos la degradacion de nuestra naturaleza por el pecado del primer hombre, cuyo efecto inmediato fué alterar la armonía entre el principio espiritual y el orgánico, sustrayendo á los sentidos de la absoluta dependencia del alma á que el Criador los habia sujetado.

P. Nos es dado el comprender la union cuyos caracteres y efectos hemos explicado?

R. Este, como lo hemos llamado antes, es el secreto de la naturaleza, ó mejor dicho, de Dios autor de la naturaleza. En qué consiste que á una impresion recibida en los órganos y trasmitida al cérebro corresponda una sensacion en el alma, que el alma refiere inmediatamente ya al mismo órgano en que se produjo la impresion, ya al objeto que la ocasionó; en qué consiste que á un querer de la voluntad corresponda una modificacion en el cérebro, la cual se comunica instantáneamente al órgano ó al miembro que se quiere mover; y todo esto sin que el alma necesite conocer la organizacion, ni tener la menor idea de los innumerables resortes que juegan en ambas funciones; esto, decimos, es un misterio impenetrable, pero que no debemos extrañar si consideramos que la naturaleza en todas sus obras hasta en las mas ínfimas, hasta en la produccion de un insecto, hasta en la formacion de un grano de arena, esconde abismos de sabiduría en que se pierde la limitada capacidad de nuestra comprension.

P. Se ha intentado por algunos descifrar este misterio?

R. Cuatro hipótesis se han inventado para explicarlo: la del *influjo físico*, la de las *causas ocasionales*, la de la *armonía prestabilita*, y la llamada del *mediador plástico*. La primera fué invencion de la escuela de Aristóteles en la edad

media, la segunda pertenece á Descartes, la tercera á Leibnitz y la cuarta á Cudworth, filósofo inglés contemporáneo de Leibnitz y de Malebranche. En la primera y última de estas suposiciones la comunicacion del alma y el cuerpo se verifica por la oficiosa solicitud de un agente intermedio encargado de trasladar á cada cual de las dos sustancias las modificaciones de la otra. En las de Descartes y Leibnitz es Dios quien por sí mismo realiza la comunicacion : no advirtieron estos dos sabios que el precepto de Horacio *nec Deus intersit*, es tan aplicable á las peripecias filosóficas, como á las dramáticas. El que deseare entretener la curiosidad sin esperanza de satisfacerla, puede leer la exposicion de estos sistemas en cualquiera de los muchos tratados de metafísica donde se hallan explicados. Nosotros profesamos la máxima de que no debe ocuparse la atencion del hombre, mucho menos en la juventud, con investigaciones frívolas, y creemos que lo son todas las que tienen por objeto averiguar lo inaveriguable. En el estudio mas que en nada se necesita de sobriedad, si no han de consumirse inútilmente la aplicacion y el tiempo que apenas alcanzan para adquirir aquellos conocimientos que forman la sólida instruccion del hombre.

FIN DE LA PSICOLOGIA.

LOGICA.

Leccion preliminar.

DEFINICION Y DIVISION DE LA LÓGICA.

Pregunta. Qué es la lógica?

Respuesta. El arte de dirigir la inteligencia humana en la investigacion y demostracion de la verdad por medio de reglas fundadas en el conocimiento de la misma inteligencia y en el de las leyes á que están sugetos sus fenómenos.

P. Por qué la llamamos *arte*?

R. Porque este es el nombre propio de toda coleccion de reglas destinadas á facilitar la ejecucion de alguna cosa útil y al mismo tiempo difícil. Nada iguala en importancia á la verdad, y nada ofrece mayor trabajo que descubrirla y saberla demostrar: luego si la lógica disminuye con sus métodos este trabajo y nos ayuda á vencerlo, no solamente le conviene aquel título, sino que debe llamarse el arte de las artes ó el arte por excelencia. Mas entiéndase que la lógica digna de este nombre no es el arte empírico formado de reglas arbitrarias y rutineras, sino que es un arte filosófico que deriva sus documentos de la ciencia de la inteligencia humana, cuyos principios aplica á la direccion y gobierno del hombre en sus relaciones con la verdad.

P. Pero por ventura necesita el hombre de reglas para conocer y hacer uso de la verdad? Pues el juzgar y el discurrir no son funciones espontáneas de los séres racionales?

R. Lo son indudablemente; pero una cosa es el ejercicio de las funciones, y otra su regularidad y perfeccion. Para lo primero se bastan las facultades á sí mismas; para lo segundo necesitan de enseñanza y educacion. No decimos nosotros que el juzgar y el discurrir lo debamos á la lógica: esto fuera atribuir al arte los dones de la naturaleza. Lo que decimos es, que para poder conducirnos con facilidad y con acierto en esas operaciones, para adquirir la sagacidad que nos hace distinguir prontamente la verdad, y la destreza que nos habilita para desenvolverla con exactitud, son de grande utilidad los auxilios de la lógica, cuando sus preceptos han penetrado en lo interior del alma y convertídose en hábitos intelectuales. Y no vale replicar que estas ventajas las obtienen muchos sin haber estudiado las reglas del arte á cuya influencia las adjudicamos; porque si tal argumento valiera, todas las artes deberían declararse innecesarias. Muchos hablan con propiedad sin haber aprendido teóricamente las reglas del lenguage, otros sin saber las del canto modulan con gran primor, y no faltan poetas improvisados que alguna vez hacen buenos versos sin entender de versificacion. Inferiremos de aqui que la gramática, la música y la poética son artes inútiles? Esta consecuencia sería absurda, lo primero porque las excepciones lejos de destruir la verdad de los principios, la justifican y la abonan: lo segundo porque la razon persuade y la experiencia acredita que las dotes naturales por aventajadas que sean, nunca llegan á la perfeccion, mientras el arte no viene en su ayuda. El que espontáneamente se expresa, canta, ó versifica bien, lo hará mucho mejor, si cultivare con el estudio la feliz predisposicion que ha recibido del cielo: lo tercero porque los encarecimientos del poder de la naturaleza son recomendaciones indirectas del arte, cuyas pretensiones estan limitadas á seguirla, estudiarla y recoger y formular sus lecciones. La lógica no inventa las reglas que nos dá para la buena direccion y gobierno de las operaciones racionales; estas reglas, segun digimos antes, no son otra cosa mas que aplicaciones prácticas de las observaciones hechas en esas mismas operaciones y en las leyes invariables y constantes que presiden á su ejercicio.

P. Cómo deberá llamarse la accion espontánea de las operaciones racionales para distinguirla de la que es fruto de la instruccion que reciben del arte?

R. Lógica natural, porque es la naturaleza quien inmediatamente la enseña. El arte la perfecciona, pero no puede crearla: hay mas, sin ella el arte no puede dar un paso. Los preceptos de la lógica artificial serán inútiles de todo punto á quien antes de recibirlos no haya ejercitado algun tanto las facultades mentales.

P. Cuál es el objeto de la lógica?

R. La inteligencia humana y principalmente la razon que es la facultad que forma la inteligencia. A todas estiende la lógica su enseñanza, pero es porque todas sirven ó se asocian á la razon, ahora se emplee en adquirir, ahora en esponer y demostrar la verdad.

P. En cuántas partes dividimos la lógica?

R. En dos: una que establece las reglas por donde debe dirigirse la razon para asegurar la verdad de sus conocimientos y otra que fija las que debe seguir para esclarecerla y fortificarla con sus demostraciones.

P. Qué vienen á ser las primeras?

R. Reglas concernientes al juicio, pues la verdad de nuestros conocimientos está en los juicios con que los formamos (1).

P. Qué son las otras?

R. Reglas del discurso, entendida esta palabra en su acepcion vulgar y comun, pues demostrar una verdad es formar una série de juicios hablados ó de proposiciones que *muestren* el vínculo que une á la verdad demostrada con otra conocida de aquellos á quienes nos dirigimos (2).

---

(1) Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec 9.ª

(2) Ciceron comprendió perfectamente que esta es la division natural y legítima de la Lógica, cuando dijo de ella, in qua inest tum *subtilitas disserendi*, tum *veritas judicandi* (Tusc. quæst, lib. V c. 24) Aristóteles habia dado al primero de estos dos oficios, una

P. Con qué nombres designamos estas dos partes de la lógica?

R. Llamamos á la primera *Crítica* (1) y á la segunda *Dialéctica* (2). En aquella se establecerán las reglas del arte de juzgar, y en esta las del arte de discurrir.

---

preferencia casi esclusiva: los discípulos siguieron al maestro, y mientras las doctrinas aristotélicas reinaron en Europa, la lógica no fué realmente mas que el arte de deducir ó la dialéctica. En los principios no entraba la discusion; admitíanse respetuosamente sobre la palabra del filósofo, nombre que se dió por antonomasia al Estagirita. Bacon introduciendo en las ciencias naturales el método de observacion, preparó el movimiento reactivo que á la voz de Descartes hizo la filosofía hácia las inducciones; pero como es achaque de toda reaccion el traspasar los límites de la templanza, dióse al método inductivo ó al arte de juzgar el mismo esclusivismo de que habia gozado la dialéctica, la cual cayó en gran descrédito y fué poco menos que proscripta. La filosofía ha reconocido por fin su yerro, y no mira ya en la crítica, y en la dialéctica dos potencias rivales, sino dos fuerzas que deben estar hermanadas, que se auxilian recíprocamente y cuya concurrencia es tan necesaria, que faltando una de las dos, la razon y la lógica quedan mancas

(1) De una raiz griega que significa *discernir* ó *juzgar*.

(2) De una raiz griega que significa *conversar* ó *departir*.

SECCION PRIMERA.

CRÍTICA.

Leccion primera.

DEL CRITERIO DE LA VERDAD.

PREGUNTA. Qué es el arte de juzgar?

RESPUESTA. La coleccion de reglas que dá la lógica para facilitar y asegurar el acierto de nuestros juicios.

P. Cómo lo consigue?

R. Determinando el carácter y las condiciones que deben tener los motivos solicitadores del asenso racional para que los juicios sean verdaderos.

P. Qué entendemos por motivos solicitadores del asenso racional?

R. Los impulsos que solicitan á la razon humana, y la *mueven* á que pronuncie la afirmacion constitutiva del juicio.

P. Qué motivos son estos?

R. Son dos: la misma razon y la autoridad. Nuestra razon unas veces afirma las relaciones que ella descubre por sí, y otras las que no descubre y le son reveladas por aquellos que las conocen. En el primer caso la razon se mueve por sus propias luces al pronunciamiento de la afirmacion; en el segundo por su confianza en las demas razones. Tanto en un caso como en otro la razon se siente estimulada y muchas veces impelida á creer; pero cuando

afirma las relaciones que ella misma descubre, asiente á su propio testimonio; y cuando afirma las conocidas ó descubiertas por otras inteligencias, asiente al testimonio ageno, sin disentir por esto del suyo, antes bien conformándose con él en cuanto le dicta que debe aceptar el de los otros (1).

P. Cómo se llaman estos motivos?

R. El primero, motivo racional ó *razon personal*; el otro motivo de fé ó *autoridad*. Creemos, juzgamos ó afirmamos por motivo racional, que no hay efecto sin causa, que los ángulos opuestos por el vértice son iguales, que el alma humana es activa, inteligente y sensible, que la luz es un cuerpo elástico &c.: afirmamos, juzgamos ó creemos por motivo de fé, que las obras atribuidas á Ciceron son suyas, que los árabes dominaron en España, que San Fernando conquistó á Sevilla, que Jesucristo es hijo de Dios &c.

P. El motivo racional es siempre uno mismo?

R. Siempre es la razon moviéndose al asenso de las relaciones que percibe; pero como los medios que la razon emplea son distintos segun la diversa índole de los objetos y de las relaciones perceptibles, resulta que el motivo racional sin perder su carácter genérico, obra por varios resortes que pueden considerarse como otras tantas especies suyas.

P. Cuales son estas?

R. La sensacion, el sentido intimo, la induccion, la deduccion (2) y la memoria, que juntas constituyen el motivo racional, ó sea la razon individual. Porque las relaciones que puede descubrir nuestra razon, unas corresponden á objetos de que la informa la observacion sensible, otras á los que percibe por medio de la observacion interna, otras se cifran en con-

(1) Quamquam neque auctoritatem ratio penitus desserit, cum consideramus cui sit credendum. D. Aug. de vera rel. c. 45.

(2) En la 1.ª parte de la Psic. sec. 2.ª lec. 1.ª llamamos á estos dos medios de conocer, *razon* y *raciocinio*. Ahora que ya sabemos la teoria de las operaciones racionales, les damos los nombres de *induccion* y *deduccion* que tienen la ventaja de evitar todo equívoco, y son los que generalmente usan los filósofos modernos para designar aquellos.

ceptos generales á que se eleva por induccion, otras son relaciones vistas en aquellos y estraidas de su generalidad por deduccion, y todas finalmente cuando no está presente el objeto, ó la operacion no es actual, se nos presentan con el carácter de recuerdos, y es la memoria quien las abona. Asi, aunque realmente sea mi propia razon quien percibe y quien por lo tanto me mueve al asenso de las relaciones afirmadas en estos juicios: *el papel en que estoy escribiendo es blanco*; *me siento triste*: *el todo es mayor que cualquiera de las partes que lo componen*, *si disminuyere el frio subirá el termómetro*, *ayer estuve en el aula*, pero es evidente que hay notables diferencias en los motivos de estas afirmaciones. En el primer caso afirmo lo que percibo con los sentidos, en el segundo lo que percibo por la conciencia, en el tercero lo que percibo por induccion, en el cuarto lo que percibo por deduccion, y en el quinto lo que percibo con la memoria. En todos es la razon creyéndose á sí misma, la razon dando crédito á la existencia de las relaciones que vé y percibe, siempre es el motivo racional el que obra; pero los medios son distintos, y esto basta para legitimar la distincion de que hablamos.

P. El motivo de fé puede tambien dividirse?

R. Se divide en motivo de fé divina y motivo de fé humana, segun que la autoridad que nos mueve á creer, fuere la de Dios, ó la de los hombres: por ejemplo, creemos sobre el testimonio de los astrónomos que habrá un eclipse tal dia, y creemos sobre el testimonio de Dios que habrán de resucitar nuestros cuerpos.

P. Cuál es el resultado de este análisis?

R. Que los motivos de nuestros juicios son de dos géneros, unos intrínsecos que llevamos dentro de nosotros mismos, y otros extrínsecos que aunque obran en nosotros, pero estan colocados fuera: qne los primeros son la sensacion, la conciencia, la induccion, la deduccion y la memoria, los cuales constituyen el motivo racional ó la razon personal; y que los segundos son el testimonio de Dios y el testimonio de los hombres, en los cuales se resuelve el motivo de fé, ó la autoridad.

P. Estos motivos pueden ser medios de conocer la verdad?

R. No solamente pueden serlo, sino que son los únicos medios que tenemos de conocerla. Y esto se comprenderá inmediatamente reflexionando que la verdad en nuestra inteligencia son los juicios que formamos á impulso de esos motivos.

P. Pueden tambien algunas veces inducirnos á error?

R. Como ninguno es infalible, escepto el testimonio de Dios (1) puede suceder, y por desgracia lo vemos con frecuencia, que todos, unos mas otros menos, sean ocasion de que erremos. Nuestros errores, lo mismo que nuestras verdades, son juicios que forma la razon solicitada por estos motivos, únicos que tiene de conocer.

P. Qué hace la lógica para impedir ó dificultar el que los motivos de nuestros juicios nos induzcan á error?

R. Hace lo que digimos antes, determina por medio de reglas fundadas en la observacion de la economía racional del hombre, el carácter que deben tener los motivos de credibilidad, ahora fueren intrinsecos, ó extrinsecos para que podamos estar seguros de la verdad de nuestras afirmaciones.

P. Cómo llama la lógica á los motivos de credibilidad cuando tienen el carácter que abona la verdad de los juicios formados á su impulso?

R. Los llama simplemente *Criterios* (2), ó criterios de la verdad, ó criterios de la evidencia, por cuanto es la evidencia quien les dá ese carácter, quien los declara motivos de la verdad de nuestras afirmaciones y de la confianza con que las pronunciamos.

P. Qué es pues, un criterio?

R. Un motivo de creer en la verdad de nuestra afirmacion

---

(1) Solo Dios es infalible, porque él solamente es infinito. La falibilidad es propiedad necesaria é inseparable de la limitacion. Todos los medios humanos de conocer son limitados: luego todos son falibles.

(2) La voz es griega, se deriva de la misma raiz que *crítica* y significa á la letra el tribunal donde los jueces pronuncian sus juicios, y tambien el mismo fallo judicial.

fundado en la evidencia del motivo que nos estimuló á pronunciarla.

P. Qué es la evidencia?

R. No hay cosa que mejor se sienta y que peor se defina, condicion propia de todo fenómeno simple. Dirémos sin embargo, que la evidencia es cierto carácter de la verdad, y que puede considerarse como esta, objetiva y subjetivamente (1). La evidencia objetiva son las mismas cosas objetos del conocimiento humano en cuanto tienen la propiedad de manifestarse á la razon con tal claridad que la razon no puede, si las observa y examina, dejar de conocerlas. La evidencia subjetiva son nuestros mismos conocimientos ó juicios, cuando las relaciones que afirman se ven tan intuitivamente como los ojos ven la luz.

P. Todo lo que es evidente, lo es del mismo modo?

R. No: la evidencia objetiva puede ser intrínseca ó extrínseca. Es intrínseca la evidencia cuando nace de la naturaleza misma del objeto cuyas relaciones se manifiestan al alma con entera claridad, como la evidencia de una demostracion de geometría, ó la de una sensacion viva y constante. Es extrínseca la evidencia cuando la claridad no está en las relaciones mismas del objeto, sino en su conexion necesaria con algun conocimiento evidente, como por ejemplo la resurreccion de nuestros cuerpos, supuesto qué Dios, verdad infalible, la haya revelado.

P. Cuál es el efecto propio de la evidencia?

R. Producir la certidumbre. La razon humana criada para poseer la verdad, no puede no asentir con plena y perfecta confianza á la verdad de los juicios que forma con evidencia.

P. Todo lo cierto, lo es del mismo modo?

R. La certidumbre en cuanto es el estado del alma sintiéndose firmemente posesionada en la verdad, no admite distincion ni grados. O la confianza es completa, ó no lo es: si lo primero, hay certidumbre; si lo segundo duda, siquier no falte

(1) (Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 9.ª)

mas que un quilate para completar la confianza. Pero como las verdades ciertas pueden ser racionales ó de autoridad, y como entre las primeras unas son necesarias absoluta y otras hipotéticamente, (1) esto ha dado lugar á que se divida la certidumbre en *metafísica, física,* y *moral,* dándose el nombre de certidumbre *metafísica* á la confianza del alma en las verdades de necesidad absoluta, el de certidumbre *física* á la confianza en las verdades de necesidad hipotética, y el de certidumbre *moral* á la confianza en las verdades creidas sobre el testimonio de Dios y de los hombres (2).

P. Qué efecto produce la inevidencia?

R. La duda, que es la desconfianza del alma en la verdad por no ver las relaciones que la constituyen, ó las que la ligan con otra verdad evidente, con toda la claridad necesaria para quedar segura de que no se equivoca pronunciando el juicio.

P. En qué se divide la duda?

R. En absoluta y relativa: esta diferencia se explicó en la Psicologia (3). Añadirémos á lo que allí se dijo, que la duda *absoluta* se subdivide en *positiva* y *negativa*: aquella es la perplejidad del ánimo vacilando entre razones igualmente poderosas en pro y en contra de la verdad de una afirmacion; esta es la misma perplejidad cuando nace de la falta total de razones para afirmar una cosa ó su contraria. En ambos casos el juicio queda en suspenso, asi como lo queda el fiel de la balanza ya sea porque los pesos se equilibren, ya porque no los haya en ninguna de las dos tazas. La duda *relativa* no es esta perplejidad que deja en suspenso el juicio, pero tampoco es la confianza que constituye la certidumbre. Consiste en tener alguna, no toda la seguridad que el alma apetece y necesita para no temer la posibilidad del error;

(1) Psicol. 2.ª parte, sec. 1.ª lec. 6.ª

(2) Comunmente se dá tambien el nombre de certidumbre moral á la opinion, cuando es muy probable y está fundada en el conocimiento de la influencia que tienen sobre el hombre el caracter y las costumbres. Asi decimos que es cierto moralmente, ó que tenemos certidumbre moral de que el avaro á quien se le va á pedir una limosna, no la dará, á pesar de que no podemos afirmarlo con certidumbre rigorosa.

(3) 1.ª Parte, sec. 2.ª lec. 10.ª

y se llama mas bien que duda, *probabilidad.* Admite muchos grados que la acercan ó la desvian de la certidumbre, segun que las razones en que se funda, pesan mas ó menos en el ánimo. La probabilidad en su mas alto grado suele denominarse *verosimilitud.*

P. Cómo se llaman los juicios formados en estos diferentes estados del alma?

R. Los formados con certidumbre se llaman juicios ciertos, los formados con duda dudosos, y los formados con probabilidad juicios probables y tambien *opiniones* (1).

P. Cuál es la consecuencia final de estas reflexiones?

R. Que el fundamento de la certidumbre (2) está en los motivos de juzgar, ó diciéndolo mejor, son estos mismos motivos, los cuales tienen la propiedad de cautivar el asenso del alma, de comunicarle una entera confianza en la verdad de las afirmaciones á que la solicitan, siempre que son evidentes: por consecuencia, la lógica despejando en ellos este carácter, establece el criterio de la verdad y la garantía de la certidumbre, que es una derivacion necesaria de la verdad conocida con evidencia.

Leccion segunda.

DE LA EXISTENCIA, LEGITIMIDAD Y CARACTERES DEL CRITERIO EN LAS VERDADES RACIONALES.

Pregunta. Hemos dicho en la leccion anterior que la razon y la autoridad son verdaderos criterios de los juicios humanos. Pero como el escepticismo quiere disputarles este ca-

(1) En el uso vulgar se llaman opiniones de un hombre, de un pueblo, de un siglo, las creencias ó la coleccion de juicios que les son habituales, prescindiendo, asi de la verdad ó el error, como de la certidumbre ó incertidumbre que puedan acompañarlos.

(2) Psicolog. 1.ª parte, sec. 2.ª lec. 10.

racter, y la cuestion es de grave importancia, porque en vano será el estudio de las reglas que deben asegurarnos el acierto en la investigacion de la verdad, si su acceso nos está negado y carecemos de medios para discernirla; se hace preciso que nos detengamos un tanto á examinar la realidad y los títulos del influjo que tienen sobre el hombre la razon y la autoridad, únicos criterios de las verdades que conoce. Contrayéndonos ahora á la primera, ¿es cierto que nuestra propia razon sea motivo de creer en la verdad de los conocimientos que nos revela?

Respuesta. Entre los hechos evidentes ninguno hay que lo sea tanto, como la influencia del motivo racional en el asenso del alma. Para precaver cualquiera equivocacion, téngase presente que el motivo racional es la razon individual de cada hombre dictándole que afirme y crea las relaciones de que le informan los sentidos, la conciencia, la induccion, la deduccion y la memoria. Pues ahora, que son muchas, é innumerables las verdades que conocemos y afirmamos con seguridad indestructible sin mas motivo que el testimonio de nuestra propia razon observando exterior ó interiormente, induciendo, deduciendo y recordando, es un hecho, volvemos á decir, de evidencia universal, que se está verificando á cada instante en todos los hombres sin la menor escepcion desde que el mundo existe. Pregúntese á cualquiera que no haya perdido el sentido comun, si cree en los objetos que está viendo, y por que no duda de que los vé: inmediatamente nos dirá que el dudar le es imposible, *porque* está viendo los objetos con sus propios ojos. Háganse las mismas preguntas al que se queja de un dolor ó nos cuenta lo que hizo ayer; y responderá que tiene evidencia de lo uno y de lo otro; del dolor *porque* lo siente, del acto de ayer *porque* se acuerda. Ensáyese el interrogatorio con el que volviendo de la calle encontró en desórden los muebles, ó los libros que dejó arreglados, y nos dirá que infaliblemente alguien los ha descompuesto, *porque* nada sucede sin causa; lo cual como vemos, es dar testimonio de su fé en un principio de induccion. Idéntico resultado nos dará el ensayo en cualquiera de las verdades deductivas que hasta los hombres mas rudos están em-

pleando á cada paso en la conversacion. La creencia pues de las verdades adquiridas por cualquiera de los medios que constituyen lo que llamamos razon individual, es el mas notorio y el mas constante de todos cuantos fenómenos presenta la humanidad.

P. De donde proviene que nuestra razon tenga esa virtud y ese influjo?

R. De la constitucion misma de nuestro ser, de que somos racionales por esencia. La razon seria una facultad inútil, ó para decirlo mejor, dejaria de ser razon, si no pudiera conocer la verdad, ó no pudiera conocerla con certidumbre; lo que equivaldria á no conocerla, pues las verdades no reciben este caracter en nuestra inteligencia, sino en cuanto las creemos y asentimos á ellas con entera confianza.

P. Pero esta confianza es legitima?

R. Legítimo se llama lo que está conforme con la ley, y la confianza de la razon en sí misma ó en sus dictámenes es la primera ley de un ser inteligente. La inteligencia nace y vive en virtud de esa ley: destrúyase, y la veremos convertirse en un caos. Si por legitimo quisiéremos entender lo que es conforme á razon, lo que la razon dicta, en este caso la demostracion se hace aun mas evidente. Puede la razon por ventura suicidarse? puede decir que no es razonable lo que emana de ella misma? ¿Y con qué autoridad establecerá este fallo, si se despoja de toda la que tiene? Cual reconocerá, si empieza suprimiendo la suya propia? Ni aun la del mismo Dios, pues para creer en Dios es menester que la razon nos diga que existe y que tenemos obligacion de tributarle nuestro asenso.

P. Es necesaria esta confianza de la razon en las verdades que conoce?

R. Tanto como lo es el cumplimiento del fin para que existimos. El hombre ha nacido para la verdad: la facultad de poseerla lo eleva sobre la condicion de los brutos, y lo asemeja á su Criador. La vida moral que es la vida propia del hombre, descansa por completo en el conocimiento de la verdad. Un hombre incapaz de conocerla, por el hecho mismo es incapaz de mo-

ralidad, es un ser que no se distingue del bruto sino en la figura. Pero la verdad no existe para nosotros sino en cuanto la creemos: la verdad de que dudamos no es verdad nuestra, no obra como verdad en nuestra inteligencia. Luego es absolutamente necesaria la confianza con que la recibimos.

P. Qué carácter debe tener esta confianza, ó por mejor decir, qué carácter deben tener los motivos de esta confianza para que sea legítima?

R. Esta es la verdadera cuestion importante, y donde se deja conocer la necesidad y conveniencia de la enseñanza lógica. Es cosa averiguada que la confianza que nos inspira el motivo racional dista mucho de ser siempre y en todos casos la misma; que hay ocasiones en que es robustísima de suerte que hasta la posibilidad de la duda nos está negada; otras en que la seguridad no es tan completa, otras en que es menor, y otras finalmente en que apenas pasa los límites de una liviana congetura. La escala de las probabilidades admite innumerables grados, y no es fácil ni quizás posible trazar la linea divisoria entre lo probable en grado supremo y lo cierto. Pero á dicha nuestra son muchas las verdades, y puntualmente las de mayor importancia para el gobierno de la vida, las cuales dejan tan atrás esa linea, que no debemos temer que la dificultad de deslindarla mengüe en lo mas mínimo su certidumbre. Esto supuesto, respondemos á la pregunta diciendo que las verdades en si mismas, ú objetivamente consideradas, todas tienen el carácter de ciertas, porque todas son realidades (1); pero que las verdades en la inteligencia humana, que son las de que tratamos, unas tienen el caracter de ciertas y otras el de probables con mas ó menos probabilidad en una serie indefinida de grados; y que el determinar estos caractéres respectivos, ó sea el de los motivos que producen la confianza completa que se llama certidumbre, ó la incompleta llamada probabilidad, corresponde esclusivamente á la

(1) Realidad, existencia, verdad objetiva, certeza objetiva son distintos nombres de una misma idea; los seres con las propiedades que han recibido del Criador y las relaciones en que los ha colocado. Psic. 1.ª part sec. 2.ª lec. 9.ª

razon individual, y no puede ser de otro modo, siendo la razon de cada individuo la única que siente y da testimonio de la seguridad ó inseguridad con que adhiere á los motivos que solicitan su asenso. Estos motivos son, como ya sabemos, la sensacion, la conciencia, la induccion, la deduccion y la memoria: la lógica se apodera de ellos, y con máximas y reglas fundadas en el conocimiento psicológico de la índole respectiva de cada cual, traza los métodos con que deben emplearse, y enseña á la razon á disponer con acierto de su confianza, sin otorgarla con ligereza, ni rehusarla con temeridad, evitando igualmente el pecar en crédula y el degenerar en escéptica.

Leccion tercera.

DE LA EXISTENCIA, LEGITIMIDAD Y CARACTERES DEL CRITERIO EN LAS VERDADES DE AUTORIDAD.

Pregunta. Es un hecho notorio la influencia de la autoridad en los juicios humanos?

Respuesta. Es tan auténtico, tan universal y tan constante como la influencia de la razon. El creer en el testimonio ageno es una necesidad, una ley de nuestra naturaleza que se manifiesta y se cumple en todos los hombres. No hay ninguno que no admita con absoluta independencia de todo motivo racional que previamente lo determine á creer, y con tan perfecta seguridad como la que tiene en su existencia propia, infinito número de verdades que no ha descubierto ni verificado por sí mismo, y que no puede compulsar ó aunque pueda, no compulsará nunca, sin que por ello se descabale ni debilite la certidumbre con que las profesa.

P. De dónde proviene esta influencia de la autoridad en nuestros juicios?

R. Es efecto necesario de la constitucion del hombre y del fin á que nace destinado. El hombre es un ser sociable por naturaleza y está criado para vivir, adelantar y perfeccionarse en el comercio con sus semejantes. Pues adviértase que la confianza recíproca es condicion necesaria de la sociabilidad; y que así como faltando la que debemos al testimonio de la razon, pereceria la inteligencia, asi igualmente la sociedad del género humano se disolvería si llegára á faltar por completo la que tributamos al testimonio de los hombres. El Criador que unió nuestros corazones por medio de los afectos simpáticos, quiso tambien unir nuestras razones imponiéndoles la necesidad de la creencia recíproca.

P. Es legítima la confianza que dispensamos á la autoridad?

R. Nace, como acabamos de ver, de una ley de nuestra naturaleza; luego no puede disputársele la legitimidad. Fuera de que si es legítimo el testimonio de la razon, indudablemente habrá de serlo el de la autoridad, fundado en ella. La necesidad de creer la dicta la misma razon, y en muchos casos tan imperiosamente, que tenemos por imposible y absurda la negacion del asenso. De cierto pasaria por loco rematado el que no creyese en la existencia de Madrid, Lóndres ó Roma porque él no ha visitado esas capitales, ni tiene mas motivo para creer que existen, sino el testimonio de los hombres.

P. Es necesaria esta confianza?

R. Lo es tanto, que no se concibe como sin ella pudiera el hombre conservar la vida, y mucho menos formar su inteligencia, ni mantener ningun género de comunicacion y comercio con sus semejantes. El niño, incapaz de comprender nada por sí mismo, tiene que obrar en todo á impulsos de la fé en las personas que lo rodean: si no fuera por esto, el dirigirlo, el instruirlo y hasta el conservarlo sería empresa de todo punto imposible. En los demas períodos de la vida no hay hallar un instante en que los hombres, inclusos los mas entendidos, esten dispensados de la necesidad de creer. Cómo fuera posible que nos pusiésemos á comer sin temor de ser

envenenados, á no ser por la confianza que tenemos en los que prepararon las viandas? Cómo podríamos habitar sin zozobra dentro de los edificios, á no tener confianza en los conocimientos de quienes los construyeron? Por lo que respecta á la inteligencia, considérese el estado á que se veria reducida, si no hubiese de admitir mas verdades que las que logra con los recursos de la razon individual, siendo estos tan limitados y tan breve la duracion de la vida. Perderia todas las verdades históricas, el conocimiento de la mayor parte de los hechos contemporáneos, todas las noticias derivadas de observaciones que no ha verificado ella misma, todos los principios y todas las aplicaciones prácticas de los diferentes ramos del saber, cuando no han sido objeto de su estudio particular. Las ciencias nos instruyen; pero qué ciencia sería posible, si antes de dar crédito á una verdad científica, tuviésemos que hacer por nosotros mismos todas las experiencias en que aquella verdad se funda? Ninguna ciencia está aislada, todas se corresponden y se enlazan entre sí con vínculos mas ó menos perceptibles: las consecuencias de la una suelen ser los principios de donde arrancan las demostraciones de la otra. Cómo pues, á no abarcarlas todas, para lo cual ni alcanza la vida, ni bastan las fuerzas individuales, pudiéramos dar un paso en ninguna, si la confianza en las razones agenas no supliese la insuficiencia de la propia? Cómo podría ser general y comun la utilidad de los descubrimientos de la física, de la mecánica, de la astronomía, de la medicina &c. si solo hubiesen de aprovechar á quienes los hicieron, ó á los que tienen oportunidad y medios de compulsarlos? En cuanto al órden social, fácil será de comprender á poco que reflexionemos, que las verdades en que descansa, casi todas son verdades de fé. Honramos á nuestros padres, porque creemos que lo son; obedecemos á los que nos gobiernan, porque creemos que es legítima su autoridad; compadecemos al que se queja de un dolor, porque creemos quo el sufrimiento es verdadero. Son pocas las relaciones de este órden que podemos apurar por nosotros mismos y el ejercicio de nuestra razon está reducido en ellas á discernir y apreciar el valor del testimonio que las abona.

P. Qué carácter debe tener el testimonio de la autoridad para poder erigirse en criterio que legitime nuestro asenso?

R. Tratándose del testimonio de los hombres es muy difícil y quizás imposible el determinarlo. No todos los testimonios producen evidencia: entre el dicho de un desconocido y la autoridad de tantos y tan abonados testigos que la razon se ve como compelida á otorgarles el asenso, media la extensa escala de las probabilidades. La línea que separa la certidumbre perfecta de la probabilidad en su mas alto grado, es tan imperceptible en las verdades de autoridad, como en las de razon; pero en aquellas como en estas son muchas, y afortunadamente se cuentan en el número todas las importantes á la conservacion de la vida física y moral del hombre, las cuales se manifiestan al alma con evidencia tan notoria como la luz del medio-dia, y el alma las recibe y acepta con no menor confianza que los axiomas racionales. En las que no se presentan revestidas de este carácter, el mas alto grado de probabilidad posible basta á legitimar el asenso; y á descubrir ese grado conducen las reglas que en la materia nos dá la lógica.

P. Quién es el juez que aprecia el valor de la autoridad?

R. La razon; ella es la única que puede decidir lo que valen para persuadirla los testimonios que solicitan su asenso, porque es la única que siente la influencia de estos testimonios y la que por consiguiente puede juzgar si le inspiran la completa seguridad de la certidumbre, ó solamente la probabilidad mas ó menos graduada de la opinion. Por eso digimos en la psicologia (1) que la razon es el principio donde radican próxima ó remotamente todas las verdades que atesora la inteligencia.

P. Por qué limitamos al testimonio de los hombres la dificultad de discernir las condiciones que lo erigen en criterio de verdad?

R. Para excluir de la regla el testimonio divino, porque siendo Dios infalible, su testimonio no puede menos de cautivar

(1) Parte 1, sec. 2.ª lec. 9.ª

nuestro asenso con la mas ilimitada confianza. Cabe dudar del de los hombres, porque todos los hombres son falibles y falaces; pero es imposible ni por un instante dudar del de Dios, sin destruir su idea, que es la de un Ser infinito en santidad y sabiduría y por consiguiente tan incapaz de engañarnos, como de engañarse en las verdades que nos revela.

Leccion cuarta.

DEL CRITERIO DE LAS VERDADES SENSIBLES.

PREGUNTA. Qué verdades son las que adquirimos por sensacion?

RESPUESTA. Las pertenecientes á la existencia, propiedades y relaciones de los cuerpos. La existencia de estos, las propiedades de que estan dotados y las relaciones quo tienen su fundamento en ellas, se conocen sintiendo el alma las impresiones que su presencia produce en nuestros órganos (1); pero esto sentimiento es la sensacion; luego se conocen mediante la sensacion.

P. Cual es su criterio?

R. La evidencia de la sensacion.

P. Qué es lo que constituye la evidencia de una sensacion?

R. Su vivacidad, su constancia y su uniformidad. Es imposible que el alma no distinga perfectamente la sensacion que viene acompañada do estos caracteres; es imposible que no tenga entera confianza en la existencia de las causas cuyas impresiones siente enérgica, constante y uniformomente.

(1) Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 3.ª

P. Qué reglas prescribe la lógica para asegurar la evidencia de la sensacion?

R. Estando acreditado por la observacion y la experiencia que el error de las sensaciones se origina comunmente de algun vicio en los órganos sensitivos, las reglas de la lógica en la materia vienen todas á recopilarse en este precepto; cuidemos de que los sentidos corporales adquieran y conserven el grado de aptitud y energia que han menester para recibir y trasladar al alma pronta y seguramente las impresiones de los objetos externos.

P. Qué cosas contribuyen á mantener y conservar los sentidos en este estado?

R. Generalmente hablando, la sobriedad y la templanza en todos los actos de la vida. La salud de los sentidos, como la de los demas órganos, se debilita y arruina en el desórden de los vicios, y se fortifica y vigoriza con la práctica de la virtud. Fuera parte de esto, teniendo cada sentido su educacion particular, que consiste en promover y regularizar sus hábitos, conviene que cuidemos de formarlos bien y de cultivarlos con esmero. Es incalculable la delicadeza, la sagacidad y el tino que pueden adquirir los órganos sensitivos á beneficio de esta educacion. El pintor descubre en el lienzo lineamentos y matices que no distinguen los que tienen menos ejercitada la vista; el músico en un concierto de voces ó de instrumentos nota acordes y disonancias que pasan desapercibidas para quien no ha cultivado el oido con el estudio de la armonía; el médico, y en general los que por su profesion ò por necesidad tienen que hacer uso frecuente y reflexivo del tacto, llegan no solo á perfeccionar este órgano dentro de los límites de su energia natural, sino que consiguen transformarlo en instrumento de percepciones agenas de su índole y suplir con él hasta cierto punto la falta de otro sentido, como sucede en los ciegos.

P. Pero no hay ocasiones en que los sentidos son causa de ilusion, aun estando sanos y habituados á desempeñar sus funciones respectivas?

R. La ilusion en estos casos es efecto de la precipitacion

con que nos arrojamos á juzgar sin haber practicado las observaciones convenientes. Para evitar estos errores, antes de afirmar la propiedad ó la relacion de que nos informa un sentido, debemos observarla detenidamente, sujetándola al exámen de todos los demas sentidos que puedan ayudarnos á apreciarla. Cada cual de los órganos sensitivos, fuera parte de la funcion que le es propia, tiene la de poder auxiliar á los otros en las suyas, con lo que se aumentan las fuerzas respectivas en todos: y el alma, empleándolos combinadamente, logra rectificar y completar sus percepciones. Asi dos líquidos que parecen semejantes á la vista, examinados con el olfato, muestran su diferencia; el oido percibe la naturaleza y la direccion del cuerpo, que los ojos no alcanzan á descubrir; el tacto rectifica el error á que pudiera inducirnos la aparente inflexion de la vara metida diagonalmente en el agua. La primera de estas funciones, la que es propia y peculiar de cada sentido, puede llamarse funcion *inmediata*; la segunda que consiste en el auxilio que se dan mutuamente para perfeccionar el carácter instructivo de las sensaciones, puede llamarse funcion *mediata* (1). El alma empleando unas y otras, las inmediatas para sentir y las mediatas para rectificar y completar la sensacion, hace que esta adquiera la evidencia que la erige en criterio.

P. Qué otra precaucion debe adoptarse para evitar el error de las sensaciones?

R. Que la distancia entre el objeto sensible y los sentidos, en los que la admiten, sea tal que no disminuya la energía, ni altere el carácter de las impresiones que el objeto debe producir en ellos. Una torre cuadrada vista desde lejos parece redonda: colocándose á regular distancia la ilusion se desvanece. Otro tanto decimos con respecto al espacio interyacente: debe cuidarse que esté despejado de todo lo que pue-

(8) La realidad y la distincion de estas dos funciones es evidente. Los nombres de *inmediatas* y *mediatas* se los ha dado con bastante propiedad Adelon que las explica prolijamente y con mucha filosofia en su tratado de la sensibilidad. (Physiologie de l'homme.)

da alterar ó debilitar las impresiones, y no estando en nuestra mano el conseguirlo, deben tomarse en cuenta estas circunstancias al apreciar la sensacion.

P. Cuándo los objetos por su grande distancia ó por su mucha pequeñez no hacen impresion en los sentidos, ó no la hacen con la vivacidad necesaria para distinguirlos bien, tenemos algun recurso?

R. El de emplear los instrumentos que han inventado la ciencia y el arte para suplir la debilidad de los órganos sensitivos.

Leccion quinta.

DEL CRITERIO DE LAS VERDADES DE CONCIENCIA.

Pregunta. Qué son verdades de conciencia?

Respuesta. Las que adquirimos mediante la observacion de los fenómenos interiores, ó de las modificaciones íntimas del alma. La realidad de estos hechos, su distincion y la conciencia que de ellos tenemos, son puntos tratados y demostrados largamente en la psicologia (1). Supuesto lo cual, decimos que cuando estos hechos se observan y se conocen bien, se convierten en verdades, porque una verdad en nuestra inteligencia no es mas que un conocimiento conforme con la realidad existente, y se llaman verdades de conciencia ó de sentido íntimo por ser este el medio que para emplearlas ha formado la razon.

P. Cuales son las verdades asequibles por el testimonio de la conciencia?

(1) Introd. lec. 2.ª y 1.ª part., sec. 1.ª lec. 7.ª

R. Todas y solamente aquellas que tienen por objeto certificarnos de la existencia y propiedades de los fenómenos sentidos del alma, como son sus placeres, sus dolores, sus afectos morales, sus deseos, sus ideas, sus recuerdos, sus juicios, sus reflexiones, sus intenciones, sus propósitos, en una palabra, sus modificaciones todas, asi las pasivas como las activas, las que recibe de fuera, como las que produce por sí y se dá á sí misma.

P. La conciencia es medio de conocer las causas de las modificaciones de que nos informa?

R. No, á no ser que la causa de la modificacion esté en el alma, y el alma la sienta, como sucede con las determinaciones voluntarias, de cuya causa nos certifica el sentido íntimo, porque la voluntad es propiedad nuestra, que sentimos perfectamente. Pero cuando las causas de nuestras modificaciones espirituales estan fuera de nosotros, la conciencia no puede servir de instrumento para conocerlas, pues la conciencia no siente, y por consecuencia no manifiesta á la razon sino los hechos que pasan en el teatro del alma. Asi por ejemplo, cuando experimento la sensacion dolorosa que produjo la impresion del fuego en mi mano, la conciencia será medio seguro y único de conocer que siento un dolor de cierta especie, el cual refiero á la mano; pero esto y no mas es lo que la conciencia me dice: que la sensacion la produjo el fuego, y que la produjo descomponiendo el tejido del órgano material, causando lo que se llama una quemadura, son cosas de que la conciencia no puede informarme, porque ni el fuego ni la quemadura material estan en ella. Y es esto tan cierto, que puede suceder y sucede que se sienta la sensacion, no solamente sin estar afectado el órgano á que se refiere, como se vé en las alucinaciones; pero lo que es mas, sin que exista el órgano relativo, como acontece al que siento dolor en la pierna ó en el brazo que perdió hace años (1). La conciencia pues nos llama á conocer sola y exclu-

(1) Ibid. sec. 2.ª lec. 5.ª

sivamente los fenómenos que se producen en el recinto del alma; para enterarnos de los demas, por muy relacionados que esten con aquellos necesita la razon de emplear otros medios.

P. Cual es el criterio de las verdades de conciencia?

R. La evidencia con que el fenómeno se siente, ó la evidencia del sentido íntimo.

P. Cuales son sus caracteres?

R. Los mismos que en la sensacion, á saber; la energía, la constancia, y la uniformidad del sentimiento, porque es imposible que la razon no tenga confianza en la realidad de un fenómeno profunda y perfectamente sentido, como sin duda debe serlo el que venga acompañado de tales caracteres.

P. Qué reglas dá la lógica para facilitar y asegurar esta evidencia?

R. Para sentir los fenómenos interiores no necesitamos de reglas: es tal su índole, que por el mero hecho de existir se sienten, ó mas bien dicho, existir estos fenómenos es sentirlos. Mas para que las ideas, tantas y tan importantes, que de ellos se derivan, vengan á tener la distincion y la claridad convenientes, debe sujetarse la conciencia á una educacion severa y reflexiva.

P. Qué es lo que el arte preceptúa?

R. Cada cual debe en este punto consultar á su propia experiencia y emplear aquellos medios que prácticamente hubiere encontrado mas adecuados para cultivar y perfeccionar la observacion interior. Dirémos sin embargo, que la regularidad de la vida, el recogimiento en el estudio, la separacion de las diversiones ruidosas, el sosiego, la libertad y la paz del espíritu, la tranquilidad del corazon, la moderacion de las pasiones, el ejercicio continuo de la reflexion, y sobre todo el propósito eficaz de conocernos para corregirnos, y de estudiarnos para hacernos mejores y mas perfectos, son medios excelentes y seguros de cultivar el sentido íntimo, aumentar su sagacidad, y con ella el número y la evidencia de las verdades que está destinado á revelarnos.

Leccion sesta.

DEL CRITERIO DE LAS VERDADES DE INDUCCION Y DEDUCCION.

PREGUNTA. Qué son verdades de induccion y deduccion?

RESPUESTA. Todas las verdades que poseemos, pertenecen á alguna de estas dos clases: todas son conocimientos generales adquiridos mediante la observacion, ó derivaciones menos generales y aplicaciones prácticas de estos mismos conocimientos en virtud y á beneficio de la reflexion. La verdad en la inteligencia del hombre, ó la verdad lógica, siempre es un juicio de su razon elevándose de los hechos observados á las nociones generales que le revelan, y descendiendo de estas á otras menos generales contenidas en ellas, hasta volver rica de luz y de conocimientos á los mismos fenómenos por cuya observacion empezó el procedimiento. Pues lo primero se llama inducir, y lo segundo deducir: luego todas ñuestras verdades son inductitivas ó deductivas. Esto se explicó prolijamente en la psicología (1), y asi bastará que digamos ahora para evitar la equivocacion en que pudiera incurrirse no teniendo presente esta doctrina, que si al fijar las reglas de la observacion sensible y de la interna, las de la memoria, y las respectivas al discernimiento de la autoridad, nos servimos de las locuciones *verdades sensibles*, *verdades de conciencia*, *verdades recordadas ó de memoria*, y *verdades de autoridad*; no por eso debe entenderse que sean los sentidos, la conciencia, la autoridad ni la memoria los principios constitutivos de las verdades que conocemos, puesto que todas son obra de nuestra propia razon ejercitando sus dos operaciones esenciales, la induccion y la deduccion. Lo que quere-

(1) 2.ª Parte, sec. 2.ª lec. 6.ª

mos decir, es que la razon para formar los juicios que establecen en ella la verdad, necesita de observar exterior é interiormente, necesita de acordarse, y necesita en muchos casos de adherir al testimonio de otras razones; todo lo cual, si ha de hacerse bien, debe sugetarse á las reglas que prescribe la lógica.

P. Cuál es el criterio en la induccion y en la deduccion?

R. La evidencia de los juicios racionales ahora fueren inductivos, ahora deductivos.

P. Qué es lo que constituye la evidencia de los juicios racionales?

R. La claridad con que la razon percibe lo general en lo particular, y esto en aquello tan intuitivamente que no le quede libertad para la duda. La evidencia de la razon es fenómeno, segun digimos anteriormente, mas bien para sentido que para explicado.

P. Qué reglas dá la lógica para facilitar la evidencia de nuestras inducciones?

R. Nuestras inducciones son de dos géneros, unas necesarias y otras contingentes (1). Las primeras son producciones rápidas y espontáneas de la razon, que ni están sujetas á reglas ni pueden estarlo, porque toda regla se funda próxima ó remotamente en alguna primera verdad, en algun axioma, y los axiomas ó las primeras verdades son fruto de la induccion necesaria (2). En las segundas camina la razon lenta y progresivamente sin mas brújula que la observacion y la experiencia á descubrir verdades generales, que no vé desde luego intuitivamente, ni encuentra, digámoslo asi, formadas en el alma, como vé y encuentra los axiomas; asi es que para las inducciones de este género necesita de reglas con las cuales se conforme só pena de extraviarse y errar.

P. Qué son en realidad las reglas de la induccion contingente?

R. Reglas para generalizar ó clasificar, pues la induc-

(1) 2.ª Parte, sec. 2.ª lec. 6.ª
(2) Ib.

cion contingente es la razon generalizando ó clasificando los fenómenos que observa. El resultado de la operacion es la idea general ó la *clase*, que conserva este nombre, cuando los fenómenos generalizados son los mismos séres, y suele tomar el de *principio* ó *ley de la naturaleza*, cuando la generalizacion recae sobre hechos que se repiten con uniformidad y constancia. La induccion en el primer caso nos lleva á conocimientos ó verdades concretas, y en el segundo á conocimientos ó verdades abstractas: tanto unas como otras son en realidad clases, esto es, propiedades ó relaciones generalizadas; y si las segundas se llaman principios ó leyes cuando la observacion nos informa de su uniformidad y constancia, no por esto deben confundirse con las leyes de la inteligencia humana, ó con los principios racionales, que por ser absolutamente necesarios, son los únicos á quienes en rigor conviene el nombre de principios (1).

P. Cuales son las reglas de la generalizacion ó clasificacion?

R. Las siguientes: 1.ª que antes de generalizar observemos seria y detenidamente las cosas, pues las buenas generalizaciones no pueden ser efecto sino de observaciones exactas: 2.ª que la idea general no tenga mas ni menos extension de la que permiten los fenómenos observados. La idea general es la idea de una propiedad ó de una relacion comun á muchos individuos; luego la medida de la generalizacion debe ser proporcionada al número de individuos en quienes existe la propiedad ó la relacion observada: 3.ª que se evite el generalizar mas y menos de lo necesario. Generalizará mas de lo necesario, el que con motivo de cualquiera variedad insignificante creáre una nueva especie; porque como en la naturaleza no hay dos seres perfectamente idénticos bajo ningun concepto, si á cada diferencia que advertimos en el objeto, queremos establecer una especie particular, vendrémos á tener tantas especies, cuantos son los individuos; ó lo que es lo mismo, individualizarémos las ideas y perderemos las inmensas ventajas de la induccion. Generalizará menos de lo necesario, el que encontrándose en una clase con individuos que difieren *notablemen-*

(1) Ib.

te entre sí, esto es, cuyas diferencias fuere importante el conocer, no formáre clases subalternas que las determinen, pues se expondrá á confundir ideas que deben estar separadas: asi el naturalista distingue con grande utilidad de la ciencia los animales y las plantas que el vulgo confunde en una idea comun: 4.ª que haya gradacion en las clasificaciones; conviene á saber, que entre el individuo y la suprema de las clases en que puede comprenderse, se establezcan tantas clases intermedias, cuantas fueren las propiedades ó las relaciones comunes notablemente distintas que la observacion nos revelare. Y como las propiedades y las relaciones son de diversos géneros, debe cuidarse que en cada clasificacion entren solamente aquellas que se encadenan con el principio ó con la clase suprema en que hemos colocado al individuo, prescindiendo de las que el individuo tiene por otros conceptos. Seria un desacierto ir notando por ejemplo las diferencias de color, cuando se trata de clasificar á los hombres moralmente; ó las cualidades morales, cuando los clasificamos como seres dotados de órganos y de vida: 5.ª que se individualize la idea despues de haberla generalizado, esto es, que la síntesis construya lo que resolvió el análisis. Para clasificar es indispensable ir separando y comprendiendo en una idea general las propiedades y relaciones observadas en los individuos; pero como lo general no tiene existencia sino en la razon, de aqui es que para conocer los objetos individualmente y para darlos á conocer á los demas, se hace necesario volver á reunir en ellos esas mismas propiedades y relaciones, cuya extension, cuya virtud, cuyo valor hemos logrado comprender clasificándolas: 6.ª que tengamos entendido que la necesidad de generalizar y clasificar tan propia de la inteligencia del hombre, tan indispensable para la formacion de sus conocimientos, es necesidad que se origina de nuestra natural limitacion. La razon infinita de Dios ve la verdad, toda la verdad, intuitivamente en sí mismo sin generalizar ni clasificar, sin inducir ni deducir, sin analizar ni abstraer: estas facultades, como las llama perfectamente Laromiguière, son el *privilegio de un ser imperfecto.* (1)

(1) Leçons de philosoph.

P. Qué reglas establece la Lógica para facilitar la evidencia de las verdades deductivas?

R. Estas reglas se expondrán mas oportunamente en la Dialéctica, en razon á que los métodos que se emplean para deducir la verdad son los mismos de que nos servimos para demostrarla.

P. Qué es demostrar la verdad?

R. Es mostrar ó hacer ver que se contiene en otra conocida. Y como una verdad no se contiene en otra sino á condicion de que la continente sea mas general que la contenida (1); síguese que demostrar es realmente deducir, ó ver lo menos general contenido en lo mas general; por consiguiente que las reglas de la deduccion y las de la demostracion deben ser las mismas.

Leccion séptima.

DEL CRITERIO DE LAS VERDADES RECORDADAS.

Pregunta. Cual es el criterio de las verdades en cuanto son recordadas?

Respuesta. La evidencia del recuerdo. La confianza que nos inspira la memoria cuando nos acordamos bien de las sensaciones que hemos recibido, de los sentimientos que hemos experimentado, de los juicios que hemos formado &c. no es menos robusta que la que tenemos en el testimonio de la sensacion, de la conciencia y de la razon. Considérese que á no ser por esto, quedaria reducido á la nulidad el número de las verdades ciertas, pues los conocimientos no merecen este nombre sino cuan-

(1) Psic 2.ª part., sec 2.ª lec. 6.ª

do la memoria los ha gravado profundamente en la inteligencia.

P. Qué reglas dá la lógica para facilitar la evidencia de los recuerdos?

R. Una por extremo sencilla: que cuidemos de formar bien los hábitos de la memoria. La atencion aplicada á las percepciones con ánimo de retenerlas, hace que las ideas entren con prontitud en los hábitos intelectuales, y que se reproduzcan con claridad y distincion siempre que necesitamos emplearlas.

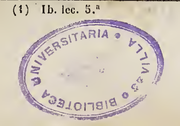
P. A qué debe atenderse principalmente en la formacion de los hábitos de la memoria?

R. A usar cuerda y provechosamente de la asociacion de las ideas, que es la ley á que estan sugetos estos hábitos.

P. Cómo usarémos cuerda y provechosamente de la asociacion de las ideas?

R. Cuidando de encomendarlas á la memoria unidas por medio de relaciones importantes, y desechando las inútiles. Segun vimos cuando se explicó el fenómeno (1), los vínculos por donde pueden relacionarse nuestras ideas son innumerables; pero en esta multitud prodigiosa de relaciones y correspondencias, hay muchas accidentales, frívolas, arbitrarias, destituidas de todo interes para la razon: otras por el contrario, que son naturales, constantes, uniformes y que tienen verdadera importancia, ya por si mismas, ya por la de los objetos entre quienes se hallan. Las relaciones de simultaneidad y succesion en los fenómenos, cuando una y otra nacen de coincidencias casuales; las relaciones de semejanza ó diferencia puramente accidental; las de analogía en los nombres que suenan de un modo parecido, pero cuyas ideas no tienen la menor correspondencia entre sí; en una palabra, las relaciones que nada dicen á la inteligencia, que no aumentan el caudal de los conocimientos útiles, pertenecen á la primera clase. Debemos contar en la segunda las de simultaneidad y succesion de los fenómenos, cuando resultan del órden regular y constante de las leyes de la na-

(1) Ib. lec. 5.ª



turaleza; las de semejanza y diferencia que son uniformes y notables y que por lo tanto sirven de fundamento á la clasificacion; las de subordinacion recíproca entre las causas y los efectos, los géneros y sus especies, los principios y las consecuencias, los fines y los medios &c. Segun fueren las relaciones por donde nos acostumbremos á considerar y apreciar las ideas, asi serán las asociaciones que se formen, y por consiguiente los hábitos que se establezcan en la memoria. Si las relaciones á que dedicamos nuestra atencion fueren las accidentales, las variables, las frívolas, resultarán precisamente asociaciones irregulares, inconstantes y arbitrarias, y el conjunto de nuestras ideas no presentará sino un caos de confusion y desórden. Si por el contrario, nos dedicáremos con esmero á cultivar las relaciones esenciales, uniformes y constantes, lograremos introducir en la memoria asociaciones regulares y metódicas, y veremos reinar en todas nuestras ideas órden, armonía y concierto. Aquel es el vicio de los espíritus frívolos y superficiales: este el distintivo de los talentos sólidos y profundos. Y véase por que es de tan alta importancia la regla establecida; á saber, que debemos cultivar en todo género de conocimientos las asociaciones racionales, y desechar y combatir las arbitrarias.

Leccion octava.

DEL CRITERIO DE LAS VERDADES DE AUTORIDAD.

PREGUNTA. Qué son verdades de autoridad?

RESPUESTA. Las que admite la razon por efecto de su confianza en el testimonio de otras razones que las conocen y se las revelan.

P. Cual es el criterio de estas verdades?

R. La evidencia moral.

P. Qué es la evidencia moral?

R. La evidencia moral, causa de la certidumbre que lleva este nombre, es un juicio de la razon percibiendo clara y distintamente, y por consecuencia afirmando con entera seguridad, que el testimonio es verdadero; ó si se quiere, es la persuasion eficaz, íntima y profunda del alma acerca de la verdad de que la informa el testimonio.

P. Qué se necesita para que el testimonio humano produzca este efecto?

R. La concurrencia simultánea de seis condiciones, de las cuales unas son concernientes al número y circunstancias de las personas que dan el testimonio, y otras á la naturaleza y objeto del testimonio mismo.

P. Cuales son estas condiciones?

R. Las siguienies: 1.ª que los testigos (1) sean tantos, cuantos bastan regularmente à satisfacer las exigencias de los hombres sensatos é imparciales (2): 2.ª que sean personas de sano criterio y que esten bien enteradas del hecho que refieren: 3.ª que no haya motivo para desconfiar de su veracidad, esto es, para sospechar que han querido engañarnos: 4.ª que haya constancia en el testimonio; à saber, que el testigo no lo destruya, ahora sea directamente por medio de la retractacion, ahora indirectamente, contradiciéndose: 5.ª que haya conformidad en los testimonios; es decir, que los testigos que deponen del hecho, esten de acuerdo por lo menos en la sustancia, aun cuando varien en los accidentes: 6.ª que el hecho testificado sea posible natural ó sobrenaturalmente (3), y perceptible por los sentidos.

(1) Se llama testigo la persona que testifiea ó dá testimonio de algo.

(2) Este número no puede determinarse de una manera invariable y fija. La razon se muestra mas ó menos exigente en este partieular, segun las eualidades de los testigos y la probabilidad del heeho testifieado.

(3) Se llaman naturalmente posibles los heehos que pueden exis-

P. Qué reglas prescribe la lógica para la direccion de nuestros juicios en el aprecio de los testimonios?

R. Las principales son estas que debemos considerar como aplicaciones prácticas de la doctrina que acabamos de establecer: 1.ª que nos aseguremos de que el testigo conoce la verdad del hecho que testifica, para lo cual es menester que haya querido y podido conocerla. Se presume racionalmente que ha querido conocerla, si la observó de buena fé, sin animosidad ni prevenciones, y poniendo de su parte toda la diligencia que requeria el exámen. Se presume que ha podido conocerla, si tuvo los medios necesarios para enterarse de la verdad, y las disposiciones intelectuales indispensables para discernirla: 2.ª que tambien nos aseguremos de que el testigo dice la verdad, para lo cual debe constarnos igualmente que quiere y que puede decirla. Lo primero se presume, cuando son conocidas la probidad y buena fé de los testigos, ó cuando por lo menos no hay motivos para desconfiar de su veracidad; lo segundo, cuando sabemos que los testigos han estado libres de toda pasion é interes que los haya inclinado á disimular, desfigurar ó alterar la verdad; ó cuando por lo menos falta el fundamento para sospecharlo: 3.ª La pluralidad de los testimonios, siendo concordantes fortifica la verdad del hecho testificado, y la debilita si los testimonios estuvieren discordes: 4.ª los hechos posibles, aunque lo sean solo sobrenaturalmente, merecen entero crédito, si estuvieren abonados por suficiente número de testigos intachables: 5.ª los hechos en que vemos de acuerdo á la generalidad de los hombres, no obstante la diferencia de costumbres, tiempos, opiniones y demas circunstancias que los separan, deben tenerse por verdaderos sin mas exámen.

P. Con qué nombre se designa la aplicacion del ánimo á

tir sin que se altere la sucesion regular y constante de fenómenos á que damos el nombre de òrden natural ó de leyes de la natùraleza, como por ejemplo la venida de Santiago á España: se llaman hechos sobrenaturalménte posibles ò milagros, los que se realizan alterándose dicho órden, v. g. la resurreccion de un muerto.

la investigacion y discernimiento del valor de los testimonios?

R. Esta aplicacion y el arte ó la coleccion de las reglas que la dirigen en su egercicio, se llaman con nombre especial *crítica*. La crítica considerada como funcion del alma, y en el sentido específico con que la señalámos ahora, es la razon individual apreciando la certidumbre del testimonio ó su grado de probabilidad, previo el exámen y la discusion de las consideraciones que dejamos indicadas.

P. Cuáles son las dotes necesarias al crítico?

R. Claridad y perspicacia de juicio, mucha instruccion, especialmente en la materia sobre que debe recaer su fallo, y amor grande á la verdad El que posea estas cualidades, criticará con tino; pero el que carezca de ellas, *por mas que estudie las reglas del arte, solo por accidente acertará.* (1)

Leccion novena.

DE LA PROBABILIDAD, LA ANALOGIA Y LA HIPOTESIS.

Pregunta. Podemos lisongearnos de lograr la evidencia y por consiguiente la certidumbre en todos nuestros juicios observando fielmente los preceptos lógicos?

Respuesta. Tal confianza sería una verdadera ilusion. Los conocimientos en que la razon humana logra la evidencia, son harto escasos en comparacion de los muchos donde no la alcanza por grandes que sean sus esfuerzos, y en estos casos dicho se está que tiene que resignarse á conocer ó juzgar probablemente (2).

(1) Feijóo: carta sobre la Crítica: 18, tom. 2.°
(2) Lec. 1.ª

P. Qué reglas deben dirijirnos en la formacion y uso de los juicios probables?

R. Las siguientes: 1.ª cuando con el estudio y la reflexion podemos llegar á la evidencia, y por consiguiente á la certidumbre, no debemos contentarnos con la probabilidad: 2.ª cuando nos estuviere absolutamente negada la evidencia, debemos aspirar por lo menos á toda la probabilidad posible: 3.ª para apreciar el grado de probabilidad de una opinion deben pesarse atentamente y con perfecta imparcialidad las razones que la favorecen y las que la contrarían: 4.ª nunca debemos obrar con incertidumbre, pudiendo deponerla: si la accion urgiere y los inconvenientes de la omision fueren graves, debe adoptarse la opinion mas probable.

P. Qué es la analogía?

R. La probabilidad fundada en alguna razon de semejanza. Se llaman juicios analógicos ó formados por analogía los que se hacen con motivo de alguna relacion de semejanza congeturada mas bien que descubierta entre los términos comparados.

P. Los juicios analógicos pertenecen al género de los inductivos ó al de los deductivos?

R. A unos y á otros: tan propio es de la razon humana el inducir, como el deducir por analogía.

P. Qué es inducir por analogia?

R. Es comprender en la idea general á individuos en quienes no vemos, pero si congeturamos la propiedad comun ó el caracter genérico de la clase; por ejemplo en la idea *alas* que representa los miembros de que se sirven las aves para volar, la idea *aletas* que son las membranas con que los peces se ayudan para nadar, y esto á causa de la analogía que notamos entre los efectos de unas y otras.

P. Qué es deducir por analogía?

R. Este modo es mas frecuente, y consiste en inferir por congetura fundada en alguna razon de semejanza; ó es presumir y congeturar que una verdad se contiene en otra á causa de cierta afinidad observada entre las dos: asi, conocida la estructura

de los dientes de un animal, cuyo género de vida se ignora, podrá inferirse por analogía si el animal es carnívoro ó herbívoro, si fiero ó manso, y otras muchas propiedades, quizas todas, sin mas fundamento que la semejanza del animal por aquel respecto con otros en quienes tenemos observadas dichas propiedades.

P. Qué es lo que realmente caracteriza á los juicios analógicos?

R. El que la afirmacion constitutiva de estos juicios recáe sobre relaciones escondidas y remotas, que se congeturan y presumen, pero que no se perciben ni distinguen con evidencia; y asi es, que la razon no los pronuncia con certidumbre, sino con probabilidad mas ó menos graduada, segun que la analogía fuere mas ó menos perfecta.

P. Cual es la ventaja y cual el inconveniente de los juicios analógicos?

R. Tienen la ventaja de ensanchar el dominio de la razon, la cual juzgando por analogía adivina muchas veces la verdad que acaso no hubiera descubierto, ó hubiera tardado en descubrir, siguiendo el pausado procedimiento de la observacion. Tienen el inconveniente de que no bien dirigidos, pueden precipitarnos en congeturas aventuradas y en vanas especulaciones.

P. Cómo evitarémos este inconveniente?

R. No dejándonos llevar de cualquiera relacion de semejanza por insignificante que sea, y sometiendo las verdades probables que nos dá la analogía al exámen severo de la observacion y la experiencia, siempre que pudiéremos emplearlas (1).

(1) Algunos filósofos confunden la analogía con la induccion succesiva ó la generalizacion, queriendo que *juzgar por induccion* y *juzgar por analogía* sean frases que representan un mismo concepto y una misma operacion racional. Es indudable que la certidumbre de nuestras inducciones (las succesivas y contingentes, no las instantáneas y necesarias) se constituye hasta cierto punto, en virtud de un juicio que podemos llamar analógico; juicio que completa la generalidad con que admitimos las verdades de necesidad hipotética, pues nunca la observacion se extiende ni puede extenderse á todos los individuos comprendidos en

P. Qué es la hipótesis?

R. Una opinion probable que se admite como cierta para explicar algun fenómeno, ó alguna serie de fenómenos.

P. Qué condiciones debe tener la opinion para que pueda erigirse en hipótesis?

R. Las tres siguientes: 1.ª no debe ser absurda ni evidentemente falsa; esto es, ni repugnante à los principios racionales, ni opuesta á verdades conocidas con evidencia: 2.ª no debe ser contradictoria, y lo será si reuniere supuestos que mútuamente se destruyen; vicio de que suelen adolecer las hipótesis muy complicadas: 3.ª debe poder dar razon cabal y cumplida del fenómeno ó de los fenómenos para cuya explicacion se ha inventado, pues de lo contrario la hipótesis será inútil, y por consiguiente viciosa.

P. Qué es lo que dicta la lógica en órden á la formacion y recto uso de las hipótesis?

R. Su enseñanza sobre esta materia se puede compendiar en las siguientes máximas: 1.ª antes de establecer la hipótesis debemos hacernos cargo del problema que deseamos resolver, observando atenta y detenidamente los fenómenos y analizando sus propiedades: 2.ª hecho esto, debemos notar entre los fenómenos y las propiedades aquel y aquellas que nos parecieren datos mas adecuados para iniciarnos en el secreto que

---

cualquiera de dichas verdades, las cuales concebimos con tal generalidad, que las miramos como principios (lec. 6.ª), y efectivamente lo son en gran parte, de las ciencias físicas. *Las plantas necesitan del aire atmosférico para vivir; los cuerpos pesan; los hombres son mortales*: estos conceptos expresan verdades generales extensivas á todos los casos; y sin embargo, es cierto que nosotros no hemos visto ni es posible que veamos vivir todas las plantas; pesar todos los cuerpos ni morir todos los hombres. No cabe pues el dudar que en la formacion de estas verdades ó de estos principios entra un elemento racional, un juicio que completa y acaba lo que la induccion empezó. Llámese en buen hora este juicio, juicio analógico; pero téngase entendido que tal analogia es muy distinta de la que con propiedad lleva este nombre; que es juicio que se funda, no en una relacion cualquiera de semejanza, sino en la persuasion íntima de la razon acerca de la uniformidad y constancia de los fenòmenos naturales; y que produce, no probabilidad como la analogía propiamente dicha, sino evidencia y certidumbre.

la hipótesis ha de revelar. El acierto en esta eleccion suele ser efecto de alguna casualidad feliz; pero comunmente es una inspiracion espontánea del *genio* (1), aunque no tanto, que no tengan mucha parte en ella las observaciones practicadas y sobre todo el hábito de reflexionar despues de haber observado: 3.ª reducido el problema á uno entre los varios fenómenos, ó á determinadas propiedades entre las muchas que ofrece la observacion, debemos imaginar el modo de resolverlo; y esta invencion, fruto tambien del genio, es lo que propiamente se llama hipótesis ó sistema (2): 4.ª hallada la explicacion probable del fenómeno ó de las propiedades sobre que ha girado el procedimiento, debe intentarse lo mismo con los demas fenómenos y propiedades de que se habia prescindido para facilitar la operacion. Si la hipótesis no pudiere avenirse con estos hechos, por el mismo caso quedará demostrada su falsedad (3): si no pudiere explicarlos, la hipótesis será inútil; pero si á todos diere solucion satisfactoria, adquirirá un alto grado de probabilidad, y aun tocará en los confines de la certidumbre, si

(1) La voz *genio*, griega de origen, tiene varias acepciones en nuestro idioma. En cuanto significa la facultad de inventar, y en este sentido la usamos arriba, es la imaginacion combinada con la razon y trabajando con ella, pero como agente principal. (Psic. 2.ª part. sec. 1.ª lec. 7.ª) No debe confundirse con la palabra *ingenio*, que aunque es la misma modificada con la preposicion, tiene sin embargo otro sentido, pues se emplea como sinónima de sagacidad, agudeza, penetracion y brios de la potencia racional. En los trabajos del *ingenio* predomina la razon; en los del *genio* la razon tiene gran parte, pero quien predomina es el sentimiento, y por consiguiente la fantasía. (Ib.)

(2) Las voces hipótesis y sistema suelen emplearse como sinónimas. Hablando en rigor, el sistema es la combinacion y conjunto de las deducciones de un principio probable establecido como cierto para explicar alguna série de fenòmenos, ó de propiedades de un fenómeno; y la hipótesis es el fenómeno primitivo, ó la propiedad radical de donde se supone derivarse las otras.

(3) Asi se convence de falsa la hipótesis de Condillac, pues si el principio de la sensacion trasformada puede explicar algunos fenómenos pasivos del alma, sobre ser inútil para resolver muchos de este género, está en abierta contradiccion con los fenómenos de la actividad, tan reales y evidentes como los sensibles.

nuevas observaciones y experiencias vinieren á confirmar sus congeturas (1): 5.ª las hipótesis, por muy verosímiles que fueren, deben admitirse con prudente reserva, estando dispuestos á desecharlas siempre que la verdad se manifieste claramente á la razon, ó que se nos presentare otra solucion mas plausible del problema. El demasiado apego á las hipótesis produce dos graves inconvenientes que neutralizan sus ventajas; y es el primero, habituarse la razon á colocar en opiniones la confianza que solo debe tributar á la verdad; y el segundo, aflojar en los trabajos de observacion tan necesarios para descubrir los vicios de la hipótesis, si los tuviere, ó para aquilatar su mérito y hacerla ascender en la escala de las probabilidades.

P. Cuando dejará la hipótesis de serlo?

R. Siempre que el principio hipotético se convirtiere en evidentemente falso, ó en evidentemente verdadero. Sucede lo primero, cuando la observacion y la experiencia nos descubren algun hecho nuevo, ó alguna nueva circunstancia del hecho incompatibles con la suposicion adoptada; ó cuando viene á encontrarse por otro camino la solucion evidente del problema para cuya explicacion probable se inventó la hipótesis. Sucede lo segundo, cuando la observacion y la experiencia confirman de tal modo la hipótesis, que la razon llega á conocer evidentemente que el principio que admitió como hipotético, es una verdadera ley de la naturaleza.

---

(1) Asi la influencia de la luna en las mareas que al principio corrió como hipótesis, pasa hoy por verdad demostrada.

Leccion décima.

DEL ERROR Y LA PREOCUPACION.

Pregunta. Qué es el error?

Respuesta. Un juicio falso fundado en alguna apariencia de verdad.

P. Por qué decimos fundado en alguna apariencia de verdad?

R. Porque solamente asi es como el error puede penetrar y establecerse en el alma. La razon nunca afirma el error como error, ni es esto posible, porque si tal hiciera, obraria contra su propia naturaleza, se aniquilaria y dejaria de ser razon (1). Desgraciadamente forma muchos juicios erróneos y aun asiente á ellos con entera confianza; pero en estos casos obra seducida y engañada: afirma relaciones que no existen entre los términos de quienes las afima; pero relaciones que percibe, ó que por lo menos cree percibir mas ó menos probablemente, y en ocasiones con entera seguridad (2).

P. Se inferirá de aqui que el hombre no es responsable moralmente de sus errores?

R. De ningun modo: porque, aunque es verdad que nosotros como racionales no queremos, ni podemos querer el error, es indudable tambien, que queremos lo que directa ó indirectamente es causa de que se produzca el error en nuestra inteligencia.

---

(1) Psic. 2.ª part. sec. 1.ª lec. 6.ª

(2) (Psic. 1.ª part., sec. 2.ª lec. 2.ª) El hombre puede negarla verdad con la palabra exterior, y esto se llama mentir; pero negarla con la palabra interior, mentirse la razon á sí misma, esto es absolutamente imposible.

P. Cual es la causa de nuestros errores?

R. La causa formal y constitutiva de todo error es la razon afirmando relaciones que no existen entre los términos que compara (1); la causa ocasional, que es de la que tratamos ahora, no es única, son muchas, unas próximas y directas, otras indirectas y remotas.

P. Cuales son las primeras?

R. Pueden reducirse á dos: la precipitacion en los juicios, y el desórden de los afectos.

P. A qué llamamos precipitacion en los juicios?

R. A juzgar ó emitir la afirmacion constitutiva del juicio sin estar competentemente informados de la existencia de la relacion sobre la cual debe recaer el fallo de la razon. Sucede esto, cuando juzgamos antes de haber observado convenientemente los hechos, ó sin reunir y tener presentes los datos y las pruebas que deben ilustrar el exámen; tambien cuando juzgamos distraidos y sin atencion, ó sin detenimiento reflexivo en las cosas que lo exigen, y cuando juzgamos en asuntos superiores á nuestra capacidad, ò que piden en el que haya de despejarlos, conocimientos de que carecemos.

P. Por qué ponemos el desórden de los afectos entre las causas inmediatas de error?

R. Porque es notoria la influencia que los sentimientos tienen en los juicios. Recuérdese lo que á este propósito se dijo en la Psicologia (1): nosotros por lo comun juzgamos cual sentimos: el órden y el desórden de los sentimientos trasciende á las ideas. Al que está apasionado, por entendido y cuerdo que sea, le sucede con corta diferencia lo que al héroe de Cervantes; juzga mal en todo lo concerniente á la pasion de que está poseido. Véase por qué, generalmente hablando, somos malos jueces cuando se trata de calificar nuestro mérito personal, el valor de nuestros derechos, la justicia de nuestras pretensiones &c: el amor propio nos ciega. Véase por qué aventuramos tantos juicios te-

(1) Ib.
(2) Psicol. 1.ª part. sec. 4.ª y 2.ª part. sec. 1.ª lec. 7.

merarios contra las personas que aborrecemos, y por qué en las que amamos, hasta los defectos nos parecen virtudes: es el corazon y no la razon, ó es la razon prevenida por el afecto, quien juzga. Véase finalmente por qué son tan frecuentes los errores en las resoluciones en que se atraviesa el interes, y tan raros en aquellas donde no tiene lugar este estímulo. En las matemáticas no hay disputas ni escisiones: en moral y en política no se dá un paso sin hallarlas. La causa de este fenómeno, si se examina bien, la encontraremos no tanto en la exactitud de las primeras, cuanto en su inmunidad y apartamiento de los intereses y pasiones que agitan las segundas.

P. Cuáles son las causas indirectas y remotas de los errores de nuestros juicios?

R. Muchas que pueden igualmente reducirse á dos: 1.ª la ignorancia propia: 2.ª el contagio de los errores agenos. La ignorancia es el defecto de conocimiento. El hombre nace ignorante de todo: empleando legítimamente las facultades intelectuales de que lo ha provisto el Criador, logra despejar muchas verdades; pero siempre, por mas que haga, es infinito el número de las que se ocultan á su inteligencia: y como todas las verdades estan relacionadas con vínculos mas ó menos estrechos, la privacion de las que ignora, es muchas veces causa de que yerre en las deducciones y aplicaciones de las mismas que ha descubierto. Por eso es tan difícil construir una ciencia: por eso vemos mezclarse tantas hipótesis y aun tantos errores en casi todas las producciones del ingenio humano.

P. Qué entendemos por contagio de los errores agenos?

R. Comprendemos en esta clase todas las causas de error que obran en nosotros; pero que estan constituidas fuera. Las principales son: el influjo de la educacion viciosa; el de la mala enseñanza ya sea por impericia ó incuria de los maestros, ya por desórden en los métodos; el de las preocupaciones vulgares; el de la moda, la novedad y los malos ejemplos; el del idioma, cuando abunda en voces equívocas ó cuyos valores no están determinados; el de las instituciones, los usos y las costumbres del pais en que vivimos, si estuvieren pervertidas; en

una palabra, todos los medios de comunicacion con los hombres, todos los vínculos de la sociedad humana dentro de la cual vive la inteligencia, pueden influir en el extravío, asi como en la perfeccion de nuestras ideas.

P. Qué es la preocupacion?

R. Es un juicio formado sin motivo, ó admitido sin exámen del motivo en que se funda.

P. Las preocupaciones deben contarse entre los falsos juicios?

R. Pueden ser indistintamente falsos ó verdaderos, pues la preocupacion por si misma no arguye falsedad sino ligereza en la formacion del juicio, ó falta de criterio en su admision. Sin embargo, el uso vulgar emplea la expresion como equivalente de juicio falso ó de error.

P. Cuáles son las causas de nuestras preocupaciones?

R. El hábito contraido de juzgar sin exámen y sin reflexion, y el desórden de los afectos que nos preocupan el juicio haciendo que lo pronunciemos inmediatamente en favor de lo que nos interesa, sin dar lugar á reflexiones que puedan descubrirnos la verdad que nos desagrada.

SECCION SEGUNDA.

DIALECTICA.

ARTICULO PRIMERO.

DE LA PROPOSICION.

Leccion primera.

DE LA NATURALEZA DE LAS PROPOSICIONES.

PREGUNTA. Qué es la Dialéctica?

RESPUESTA. Aquella parte de la Lógica que establece las reglas concernientes al discurso. Y como el discurso es una série de proposiciones encaminadas á demostrar alguna verdad; para proceder con método tratarémos primero de las proposiciones consideradas en sí mismas, y despues de la trabazon y encadenamiento que las constituye en discurso. Aquello será la materia de este artículo, y esto del siguiente.

P. Qué es la proposicion?

R. El juicio expresado con palabras,

P. Qué son términos de la proposicion?

R. Los nombres del sugeto y atributo del juicio. El sugeto del juicio ó de la proposicion es aquello de quien se afirma algo: el atributo es lo que se afirma del sugeto. *Dios es infinito*: *el hombre es racional*: *lo bueno tarde ó temprano es útil*: *Dios, hombre, bueno,* son los respectivos sugetos de estas tres pro-

posiciones: *infinito*, *racional*, *útil*, son los atributos (1).

P. Bastan el sugeto y el atributo para formar proposicion?

R. Es indispensable que intervenga la cópula que los une, pues ella es la que constituye el juicio, cuya traduccion verbal se llama proposicion (2).

P. Es preciso que los dos términos y la cópula que los une, esten explícitos en la proposicion?

R. No, porque todos los idiomas, unos mas y otros menos, tienen formas abreviadas á beneficio de las cuales pueden comprender en una sola palabra, ya la afirmacion y el atributo, ya la afirmacion y el sujeto, ya la afirmacion y los dos términos. Ejemplos: *Dios existe*; el verbo existe equivale á la afirmacion (*es*) mas el atributo afirmado, que es la existencia; *Somos españoles, eres discreto*; *somos* y *eres* equivalen á la afirmacion mas los sujetos *nosotros* y *tú* de quienes se afirman aquellas cualidades: el *veni, vidi, vici* de la célebre carta de César al senado equivale á tres proposiciones completas, puesto que las tres voces expresan tres afirmaciones ó tres juicios realmente distintos.

P. Qué nombre dan los lógicos á la propiedad constitutiva del juicio, es decir, á la afirmacion de la relacion percibida entre los términos?

R. La llaman cualidad de la proposicion.

P. Cómo dividen las proposiciones por razon de su cualid ad?

R. En afirmativas y negativas; mas no se crea al ver contrapuestas dichas voces, que hay ó que puede haber proposiciones sin afirmacion. Las negativas son juicios en que se *afirma* que el atributo no conviene al sugeto: negar una idea de otra es en hecho de verdad afirmar que entre ellas no existe la relacion que se niega; asi cuando decimos por ejemplo, *los órganos corporales no son sensibles*, expresamos con fórmula negativa un jui-

(1) Atributo de atribuir, porque regularmente expresa alguna propiepad atribuida al sugeto: tambien se llama *predicado*, porque atribuir una propiedad al sugeto es decirla ó *predicarla* de él.

(2) Psicolog. 1,ª part. sec. 2.ª lec. 2.ª

cio, y por consiguiente un acto *afirmativo* de la razon viendo y declarando que el sentir no es propiedad de los órganos materiales.

P. Qué otra division admiten las proposiciones consideradas en sí mismas?

R. La que se funda en lo que llaman los lógicos *cuantidad* de la proposicion; mas para entenderla se hace necesario que determinemos antes lo que es la comprension y la extension de una idea, tomada esta palabra en su sentido rigoroso, en cuanto significa término del juicio.

P. Qué es, pues, la comprension de una idea?

R. Se da este nombre á los elementos que la constituyen, á los atributos esenciales qne la idea *comprende*, y de los cuales no puede quitársele ninguno sin destruirla Asi, la comprension de la idea *triángulo* es ser figura con tres líneas y tres ángulos: estas propiedades estan *comprendidas* en la idea que del triángulo tenemos, y ninguna puede perder sin que la idea se desvanezca.

P. Qué es la extension de una idea?

R. El número de especies y de individuos á quienes se atribuye ó de quienes se predica la idea: de donde se sigue que una idea será mas ó menos extensa, segun que fuere mas ó menos general.

P. Qué resulta de la diferencia entre la comprension y la extension de la idea?

R. Resulta que la comprension es inalterable; pero no la extension. Ninguno de los atributos constitutivos de la idea puede suprimirse sin destruirla; un triángulo que no sea figura, que no tenga tres líneas, que no forme tres ángulos, es inconcebible. Mas la extension de la idea puede restringirse suprimiendo un número mayor ó menor de los individuos y aun de las clases á quienes la idea se extiende, sin que por esto ella se menoscabe en lo mas mínimo: puedo, por ejemplo, limitar la extension ó la generalidad de la idea triángulo á una de sus especies, á algunos triángulos individuales, á uno solo, al que he trazado en la pizarra, sin que la idea haya perdido nada

de su *comprension*, ninguno de los atributos que la constituyen y completan.

P. De cuántos modos puede hacerse la restriccion?

R. De dos: ó bien determinando la especie que limita la generalidad de la idea, mediante la designacion de una diferencia comun, como cuando decimos *rectángulo*; ó bien limitando la idea genérica de un modo indeterminado, diciendo por egemplo *algunos triángulos*. A las ideas generales limitadas en su extension de este segundo modo, llaman los lógicos *ideas particulares*.

P. Podemos ya entender lo que es cuantidad de la proposicion?

R. Perfectamente: cuantidad de una proposicion es la extension que en ella tiene la idea del sugeto, de modo que la extension del sugeto es la que determina la cuantidad de la proposicion.

P. En qué se dividen las proposiciones por razon de su cuantidad?

R. En universales y particulares.

R. Qué es proposicion universal?

R. Aquella en que la idea del sugeto se toma en toda la extension que tiene, sea mucha ó poca, por ejemplo, *el triángulo es una figura geométrica*; *el rectángulo es un triángulo que tiene un ángulo recto*; *ningun cuerpo es sensible*; *ninguna piedra es viviente*. En todas estas proposiciones los sugetos estan afirmados ó negados en toda la extension que tienen; aunque es evidente que las extensiones no son iguales, pues *triángulo* es idea mas general y por consiguiente mas extensa que *rectángulo*, y lo mismo sucede en la de *cuerpo* si se compara con la de *piedra*.

P. Qué es proposicion particular?

R. Aquella en que la idea del sujeto se toma en una parte indeterminada de su extension. Y es necesario que la parte sea indeterminada, porque si se fijáre, por el hecho mismo quedará circunscrita la extension absoluta de la idea. Asi, por ejemplo, esta proposicion, *algunos triángulos tienen los tres lados iguales*, es una proposicion particular; pero esta, *el trián-*

gulo equilátero tiene los tres lados iguales, es una verdadera proposicion universal. Y la razon es clara: aqui está tomado el sujeto en toda la extension que tiene: alli en una parte solamente; pero el tomarlo en toda ó en alguna, es lo que constituye la proposicion universal ó particular: luego...

P. Qué cuantidad tiene la proposicion cuyo sugeto es una idea individual?

R. Las proposiciones de este género pertenecen al número de las universales, porque en ellas la idea del sugeto se toma en toda su extension. Cuando se trata de la cuantidad de una proposicion, importa poco que la extension del sugeto sea mucha ó poca: lo que importa es, que sea la que fuere, se afirme ó se niegue toda. Cuando decimos, pues, *Dios es infinito*; *la luna es un cuerpo opaco*; *Sócrates no fué impío*; *Arístides no mereció el destierro*, formamos verdaderas proposiciones universales, porque no fraccionamos las ideas de los sugetos, sino que las afirmamos ó las negamos en toda cuanta extension tienen.

P. Qué corolario nace de aqui?

R. Síguese que dando reglas la Lógica para el uso de las proposiciones universales afirmativas, de las universales negativas, de las particulares afirmativas y de las particulares negativas, extiende su enseñanza á todas las proposiciones posibles.

P. Qué signos emplea la Lógica para representar la cualidad y la cuantidad de las proposiciones?

R. Las cuatro letras vocales *A, E, I, O*. *A* es el signo de la proposicion universal afirmativa, *E* de la universal negativa, *I* de la particular afirmativa, y *O* de la particular negativa. Para hacer que la memoria los retenga con mas mas facilidad, se ha inventado esta fórmula

Asserit *A*, negat *E*, verum universaliter ambo:
Asserit *I*, negat *O*, verum particulariter ambo.

P. Qué cuantidad tiene la idea del atributo en la proposicion?

R. Para determinarla establece la Lógica ciertas reglas de tan evidente verdad que deben considerarse como axiomas, y son los siguientes: 1.° en las proposiciones afirmativas la idea

del atributo se toma en toda su comprension, mas no en toda su extension, salvo el caso de las ecuaciones, esto es, de aquellas proposiciones en que la idea del atributo es la misma que la del sugeto." Cuando por egemplo decimos, los *rectángulos son triángulos*; *los hombres son mortales*; *el aire es un cuerpo fluido*; afirmamos indudablemente la triangulidad, la mortalidad y la fluidez con todos los caracteres que respectivamente las constituyen ó en toda su *comprension* respectiva, de los rectángulos, de los hombres, del aire; pero tambien es evidente que no afirmamos dichas ideas en toda la extension que ellas tienen; que no queremos decir ni decimos, que los rectángulos sean *todos* los triángulos posibles, los hombres *todos* los séres que mueren, y el aire *todos* los cuerpos fluidos. Estas tres ideas se extienden á muchos individuos y aun á muchas clases enteras, de que las proposiciones citadas prescinden por completo.—Se exceptúa el caso de las ecuaciones, porque es claro que siendo el atributo igual al sugeto, la extension en ambos debe ser la misma, v. g. *Dios es infinito, el triángulo es una figura terminada por tres líneas, la mitad de dos es uno*: 2.° en las proposiciones negativas la idea del atributo se toma en toda su comprension total, mas no siempre en todos los elementos parciales que la constituyen." Asi, cuando decimos, *los metales no son cuerpos fluidos*, excluimos ó negamos del metal la idea compuesta *cuerpo-fluido*, pero no la idea *cuerpo*, que es uno de los elementos que entran en su composicion: 3.° en las proposiciones negativas la idea del atributo se toma en toda su extension." Si decimos por ejemplo, *ningun espíritu es mortal*; *algunos hombres no son blancos*, en el primer caso separamos y excluimos á todos los espíritus de *todas* las clases ó individuos contenidos en la idea *mortal*, y en el segundo separamos y excluimos á algunos hombres de todas las clases ó individuos á quienes se extiende la idea *hombre blanco*: 4.° lo que se afirma ó se niega del sugeto de una proposicion universal, por el hecho mismo se afirma ó se niega de todas las clases y de todos los individuos contenidos en la generalidad de la idea." Si decimos por ejemplo, *todos los hombres son falibles*, ó *el hombre es*

falible, afirmamos la falibilidad de todos los hombres, los sabios y los ignorantes, los mozos y los viejos, los pasados y los presentes &c.; si decimos, *ninguna idea es innata*, negamos la inneidad de todas, ahora sean concretas ó abstractas, ahora relativas al órden físico ó al moral &c.:5,° en toda proposicion el atributo se afirma ó se niega comunmente en concreto y no en abstracto," esto es, se afirma ó se niega que el sugeto tiene la propiedad ó está en la relacion expresada por el atributo, mas no que sea la propiedad ó la relacion misma; decir por ejemplo, que *el papel es blanco*, no es afirmar que el papel sea la *blancura*, sino que tiene, le conviene ó está en él dicha propiedad: 6.° el género se puede afirmar de la especie, y la especie y el genero de los individuos." Es evidente, porque la idea de la especie contiene la del género, y la del individuo contiene una y otra (1): 7.° la especie no debe afirmarse del género, ni los individuos del género ni de la especie;" por ejemplo, no se puede decir, *el animal es el leon*; *César es el viviente*, ó *César es el hombre*, la razon es clara; lo individual y lo particular no contienen lo general, ó no tienen su extension.

Leccion segunda.

DE LA OPOSICION DE LAS PROPOSICIONES.

PREGUNTA. Qué es oposicion de las proposiciones?

RESPUESTA Llámanse proposiciones opuestas, las que teniendo un mismo sujeto y un mismo atributo, difieren en cualidad, ó en cuantidad, ó en ambas propiedades, y expresan juicios que son incompatibles.

---

(1) Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 5.ª

P. En qué consiste esencialmente la oposicion de dos proposiciones?

R. En la incompatibilidad objetiva de los dos juicios que enuncian; en ser dos afirmaciones que mútuamente se combaten y se destruyen (1).

P. En qué se dividen las proposiciones por razon de su oposicion?

R. En *contradictorias* y *contrarias*. Los peripatéticos (2) añadian otras dos especies de proposiciones opuestas, las *subcontrarias* y las *subalternas*; pero en estas no tiene lugar el fundamento de la oposicion, que es la incompatibilidad de los dos juicios, y por consiguiente no deben mirarse como realmente opuestas.

P. En qué consiste la oposicion de las proposiciones contradictorias?

R. En que una de las dos afirme ó niegue lo rigorosamente necesario y no mas, para destruir la verdad de la otra.

P. En qué consiste la oposicion de las proposiciones contrarias?

R. En que prediquen de un mismo sugeto atributos incompatibles; pero en términos que una de las dos proposiciones afirme ó niegue mas de lo que rigorosamente es preciso para destruir la verdad de la otra.

P. Qué proposiciones son contradictorias?

R. Las que teniendo un mismo sujeto y un mismo atributo difieren en cualidad y cuantidad, esto es, *A* y *O*, *O* y *A*: *E* y *I*, *I* y *E*: asi como tambien las que difieren solo en cualidad,

---

(1) De esta observacion que es exactísima, infieren algunos, no ser necesaria la identidad del atributo para que haya verdadera oposicion entre las dos proposiciones; por ejemplo, *Platon fué un sabio*, *Platon fué un ignorante*, son dos proposiciones que expresan dos juicios incompatibles y opuestos; y sin embargo, los atributos son distintos. Pero si reflexionamos algun tanto verémos, que no hay tal distincion en las ideas, aunque suene en las palabras, pues ser ignorante y no ser sabio es una misma cosa, son voces que expresan realmente un mismo concepto.

(2) Los discípulos de Aristóteles, cuya escuela se llamó peripatética ó deambulatoria, porque el maestro enseñaba dando paseos en el Licéo.

siendo singular la idea del sujeto. Ejemplos: *todos los hombres son mortales*; *algun hombre no es mortal*: *algunas ideas son innatas, ninguna idea es innata*: *Ciceron es elocuente, Ciceron no es elocuente*.

P. Qué proposiciones son contrarias?

R. Las que teniendo un mismo sujeto y un mismo atributo, y siendo ambas universales, difieren en cualidad; esto es, *A* y *E*, *E* y *A* v. g. *todas las ideas se derivan de la sensacion*; *ninguna idea se deriva de la sensacion*: *ningun historiador es digno de crèdito*; *todos los historiadores son dignos de crédito*.

P. Qué enseña la lógica en órden á la verdad ó la falsedad de las proposiciones opuestas?

R. Estos dos principios: 1.º dos proposiciones contradictorias no pueden ser á un mismo tiempo verdaderas ni falsas"; de dondo se sigue que, si se demuestra que una de las dos es verdadera, por el mero hecho queda demostrado que la otra es falsa; y que demostrando la falsedad de la una, queda demostrada implícitamente la verdad de la otra: 2.º dos proposiciones contrarias pueden ser falsas à un mismo tiempo; pero es imposible que á un mismo tiempo sean las dos verdaderas": de donde se sigue que, demostrada la verdad de cualquiera de las dos, se demuestra virtualmente la falsedad de la otra; pero que no basta demostrar que es falsa la una para inferir que la otra es verdadera. Consúltense los ejemplos que hemos puesto arriba, ú otros cualesquiera formados á su imitacion; ensáyense en ellos los dos principios que acabamos de establecer, y tocarêmos su evidencia mucho mejor y mas pronto que si la buscásemos por medio de prolijas demostraciones.

P. Qué son proposiciones subcontrarias?

R. Las que teniendo un mismo sugeto y un mismo atributo, y siendo ambas particulares, difieren en cualidad; esto es, I y O, O y I: v. g. *algunos hombres son virtuosos, algunos hombres no son virtuosos*: *algunos fenómenos del alma no son pasivos, algunos fenómenos del alma son pasivos*.

P. Por qué hemos dicho que entre las proposiciones subcontrarias no tiene lugar la oposicion?

R. Porque falta su fundamento que es la incompatibilidad de los dos juicios: es claro por demas que estos dos juicios, *algunos hombres son virtuosos, algunos hombres no son virtuosos,* nada tienen de incompatibles entre sí; fuera de que, si bien se reflexiona, verémos que los sugetos, aunque al oido suenan lo mismo, son realmente dos distintas ideas, porque es claro que los *hombres* de la primera proposicion no son los mismos *hombres* de la segunda: estos dos sugetos vienen á ser dos distintas fracciones de un mismo todo.

P. Qué enseña la Lógica acerca de la verdad ó falsedad de las proposiciones subcontrarias?

R. Este principio: dos proposiciones subcontrarias no pueden ser falsas á un mismo tiempo; pero bien pueden ser verdaderas," de donde se sigue: 1.° que demostrada la falsedad de una de las dos subcontrarias, se demuestra indirectamente la verdad de la otra; por ejemplo, si se demostrase que esta proposicion, *algunos fenómenos del alma no son pasivos*; es falsa, quedaria demostrada segun una de las reglas anteriores (*princ.* 1.°) la verdad de su contradictoria, *todos los fenómenos del alma son pasivos*; y por consiguiente la de la proposicion particular, *algunos fenómenos del alma son pasivos,* contenida en la generalidad de aquella (*lec. ant. ax.* 4.°): pero esta es la subcontraria de la proposicion, *algunos fenòmenos del alma no son pasivos*; luego.... 2.° que demostrada la verdad de una de las dos subcontrarias no se infiere que sea falsa la otra," puesto que pueden ser ambas verdaderas, como se vé en los ejemplos citados antes y en los infinitos que pueden inventarse á su tenor.

P. Qué son proposiciones subalternas?

R. Las que teniendo un mismo sugeto y un mismo atributo difieren solo en cuantidad, como estas: *todos los hombres son racionales*; *algunos hombres son racionales*; *ningun espíritu es extenso*; *algunos espíritus no son extensos. A* y *I*; *E* y *O*.

P. Por qué hemos dicho que entre las proposiciones subalternas no hay verdadera oposicion?

R. Por la misma razon que acabamos de dar respecto de las subcontrarias; à saber, porque enuncian juicios que no

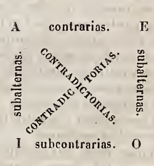
son incompatibles, que no se destruyen recíprocamente, como se vé por los ejemplos citados.

P. Qué enseña la Lógica en órden á la verdad ó falsedad de las proposiciones subalternas?

R. Estos dos principios: 1.° que pueden las dos subalternas ser verdaderas á un mismo tiempo, como lo son las que nos han servido de ejemplo; ser falsas ambas, como lo son v. g. estas: *todas las plantas sienten*; *algunas plantas sienten*; y que puede finalmente ser verdadera la una y falsa la otra: v. g. *algunos historiadores no merecen crédito*; *ningun historiador merece crédito*: 2.° que si de las dos subalternas, la que es universal fuere verdadera, la particular lo será infaliblemente, porque la verdad general contiene la menos general; pero que es posible que la universal sea falsa y la particular verdadera, v. g. *todos los hombres son médicos*; *algunos hombres son médicos*; y la razon es, porque puede suceder, como sucede en este ejemplo, que el atributo de la universal no convenga á la totalidad del sugeto y sí á una parte ó fraccion suya, que es lo que representa el sugeto de la particular.

P. Qué signos emplea la Dialéctica para ofrecer á la vista la nomenclatura de las oposiciones, asi las reales como las aparentes?

R. Los mismos de las proposiciones, combinados en esta forma.



Leccion tercera.

DE LA CONVERSION Y LA EQUIVALENCIA DE LAS PROPOSICIONES.

PREGUNTA. Qué es convertir una proposicion?

RESPUESTA. Es invertir sus términos sin alterar el valor de ellos, de modo que pueda sustituirse legítimamente la proposicion transformada en lugar de la primitiva; v. g. *ningun hombre es un ser completamente dichoso: ningun ser completamente dichoso es el hombre*: los términos estan trocados; el sugeto de la primera proposicion es atributo de la segunda, y el que en aquella es atributo es sugeto en esta; y sin embargo el valor lógico es uno mismo en ambas, y puede subrogarse indistintamente la una por la otra.

P. En qué consiste que las proposiciones sean convertibles?

R. En la índole misma del juicio que la proposicion expresa y traduce. El juicio es la afirmacion de la relacion percibida entre dos términos ; pero cuando los tèrminos se perciben relacionados, lo mismo es afirmar el primero del segundo, que este de aquel, porque lo que se afirma es la relacion en ellos ó entre ellos existente (1); luego todo juicio, y por consiguiente toda proposicion, es por su naturaleza convertible. Supongamos que hay relacion de igualdad entre a y b: esta fórmula $a=b$ será convertible en esta: $b=a$ y ambas expresarán lo mismo.

(1) Psic. 1.ª part. sec 2.ª lec. 2.ª

P. Luego para convertir una proposicion, bastará que se truequen los términos?

R. Si, pero conservándoles su valor respectivo, porque si los valores se alteraren, ya no serán los mismos términos, aunque suenen y se escriban del mismo modo, sino otros, y por consiguiente la relacion habrá desaparecido ó se habrá alterado. Confróntense por ejemplo estas dos proposiciones: *todos los leones son animales cuadrúpedos*: *todos los animales cuadrúpedos son leones:* los términos están trocados; pero la proposicion convertida no puede sustituirse en lugar de la primitiva, y resulta falsa siendo verdadera aquella, porque en la conversion se ha alterado el valor de uno de los términos.

P. Qué es alterar en la conversion el valor de los términos?

R. Es darles en la proposicion convertida mas ó menos cuantidad de la que tienen en la primitiva. En la proposicion, *todos los leones son animales cuadrúpedos*, el atributo *animales cuadrúpedos* es término particular (*lec.* 2.ª *ax.* 1.º) y en la convertida, *todos los animales cuadrúpedos son leones*, es término universal.

P. Qué debe hacerse para evitar la alteracion de los valores en la conversion de las proposiciones?

R. Observar las reglas que para ello establece la lógica, y son las siguientes: 1.ª La proposicion universal afirmativa debe convertirse en particular afirmativa, excepto si fuere ecuacion." Dem. de la 1.ª parte; el atributo en las proposiciones afirmativas no se toma en toda su extension (*lec.* 2.ª *ax.* 1.º), luego es idea particular; luego convertido en sugeto debe ser término particular, pues de lo contrario alteraria su cuantidad en la conversion. Asi, pues, la proposicion *todos los leones son animales cuadrúpedos*, no puede convertirse rectamente sino en esta: ALGUNOS *animales cuadrúpedos son leones*, ó *son todos los leones*. Dem. de la 2.ª parte: en las ecuaciones la idea del atributo es la misma que la del sugeto; luego tiene la misma cuantidad; luego debe conservarla en la conversion, porque de lo contrario se alteraria su valor: por ejemplo, la proposicion uni-

versal *el triángulo, ó todo triángulo es una superficie terminada por tres líneas,* debe convertirse en esta no menos universal, *la superficie ó TODA superficie terminada por tres líneas, es triángulo*: 2.ª la proposicion universal negativa debe convertirse en otra universal negativa." Dem. El atributo en las proposiciones negativas se toma en toda su extension (ib. ax. 3.º) luego es término universal; luego debe conservar esta cuantidad en la conversion; luego la proposicion convertida debe ser universal. Ejemplos: *ningun espíritu es mortal*: convert. *nada mortal, ó ninguna cosa mortal es espíritu. Ninguna piedra siente*: convert. *nada que siente es piedra*: 3.ª la proposicion particular afirmativa puede convertirse en otra particular afirmativa:" la demostracion de esta regla es la misma que la de la regla 1.ª, pues el principio de que el atributo en las afirmativas es término particular, comprende á todas. Asi, esta proposicion, *algunos metales son preciosos* podrá convertirse en esta, *algo que es precioso, ó algunas cosas preciosas son metales*: esta, *algunas ideas se derivan de la sensacion*; en esta otra, *algo que se deriva de la sensacion, son ideas.* (1) 4.ª La proposicion particular negativa no es convertible (2)."

P. Qué se entiende por equivalencia de las proposiciones?

R. La igualdad en valor y sentido de dos proposiciones que no suenan idénticamente lo mismo. Llámase tambien *equipolencia* (3).

P. Que es hallar la equivalencia de dos proposiciones?

R. Reducirlas á un mismo valor y sentido.

P. Qué utilidad puede tener esta operacion?

---

(1) La conversion de las particulares afirmativas es de poco uso y casi siempre violenta y obscura.

(2) El idioma que se presta con dificultad á la conversion de las particulares afirmativas, resiste absolutamente la de las negativas.

(3) Equivalencia, de las dos voces latinas *æqui-valere*, valer igualmente; y equipolencia de *æqui-pollere*, poder igualmente: son términos sinónimos, pero el primero es mas usual en nuestro idioma.

R. Puede servir para determinar el valor y esclarecer el sentido de alguna proporcion indeterminada y obscura.

P. Como se verifica?

R. Formulando la contradictoria ó la contraria de la proposicion que se trata de examinar, y sometiendo las dos á cierto procedimiento sencillísimo.

P. Que procedimiento es este?

R. El contenido en las dos siguientes reglas, que enseñan á un mismo tiempo el método y sus resultados: 1.ª dos proposiciones contradictorias se reducen á un mismo valor y sentido poniendo el signo de negacion, ó la partícula negativa antes del sugeto de cualquiera de las dos indistintamente, sin hacer alteracion en la otra.'' Demostrémoslo con ejemplos: sean las contradictorias estas: *nulla sententia est injusta*; *aliqua sententia est injusta*: poniendo el signo de negacion antes del sugeto de la universal, tendrémos *NON nulla sententia est injusta*=*aliqua sententia est injusta*. Llevando el signo negativo á la particular, y dejando la universal como estaba, tendrémos *NON aliqua sententia est injusta*=*nulla sentencia est injusta*, porque obsérvese, que decir *non aliqua sententia est injusta*, es negar que haya alguna sentencia injusta ; lo que equivale á afirmar que ninguna lo es; y este puntualmente es el valor y el sentido de la universal negativa. Hágase el mismo ensayo con otras dos contradictorias, de las cuales sea universal la afirmativa, y particular la negativa, y nos dará infaliblemente el mismo resultado: ejemplo: *omne bonum est delectabile*; *aliquod bonum non est delectabile*: *NON omne bonum est delectabile*=*aliquod bonum non est delectabile*; ó del otro modo: *NON aliquod bonum non est delectabile*=*omne bonum est delectabile*; porque efectivamente, decir *NON aliquod bonum &c.* es negar que dicha proposicion sea verdadera, y negar que esta particular sea verdadera, es dejar subsistente la verdad de la universal: 2.ª dos proposiciones contrarias se reducen á un mismo valor y sentido, poniendo la negacion inmediatamente despues del sugeto de cualquiera de ellas, sin hacer alteracion en la otra:'' sean las contrarias estas: *omnis saturatio est mala*; *nulla saturatio est mala*: aplicando á

ellas la regla, tendrémos; *omnis saturatio NON est mala= nulla saturatio est mala:* ó esta: *nulla saturatio est mala=nulla saturatio NON est mala*, porque la negacion colocada donde está, expresa que el atributo no conviene al sugeto; luego en el primer caso se afirma que la cualidad *mala* no conviene á *omnis saturatio*, y en el segundo que no conviene á *nulla saturatio*; pero afirmar esto, es afirmar las dos proposiciones contrapuestas; luego....

P. Hay algo mas que notar con este motivo?

R. Las tres reglas siguientes que deben considerarse como el resultado práctico de la doctrina de las dos anteriores lecciones, y particularmente de esta, á saber: 1.ª la partícula negativa colocada inmediatamente despues del sugeto de una proposicion universal ó particular, muda la cualidad de la proposicion, sin alterar su cuantidad: 2.ª la partícula negativa colocada delante del sugeto de una proposicion universal ó particular muda la cuantidad de la proposicion, sin alterar su cualidad: 3.ª una proposicion, sea la que fuere, no significa mas que lo absolutamente preciso para constituirla verdadera.

Leccion cuarta.

DE LAS PROPOSICIONES COMPUESTAS.

PREGUNTA. En qué se dividen las proposiciones, cualquiera que sea su cualidad y cuantidad?

RESPUESTA. En simples y compuestas.

P. Qué es una proposicion simple?

R. La que consta de un solo sugeto y de un solo atributo, como esta: *la aplicacion es laudable.*

P. Qué es una proposicion compuesta?

R. La que consta de mas de un sugeto, ó de mas de un atributo, ó de muchos sugetos y muchos atributos: v. g. *la aplicacion y la piedad son laudables en los jóvenes*; *la aplicacion es laudable y meritoria*; *la aplicacion y la piedad son laudables y meritorias.*

P. A cuantas proposiciones simples equivale la compuesta?

R. Si la composicion consistiere en la pluralidad de sugetos ó de atributos, equivaldrá á tantas cuantos fueren aquellos ó estos; si consistiere en la pluralidad de ambos términos, el número de proposiciones será igual al producto de la multiplicacion de los sugetos por los atributos: asi en los ejemplos propuestos, la primera proposicion y la segunda, equivalen, cada cual, á dos proposiciones, y la tercera á cuatro.

P. Cuántos son los géneros de proposiciones compuestas?

R. Dos: uno de las que se llaman *expresamente* compuestas, por cuanto llevan de manifiesto la composicion; y otro de las que se denominan *tácitamente* compuestas, porque ocultan y como que recatan la composicion bajo el velo de ciertas locuciones que es necesario exponer y descifrar, y en esto se funda el título de proposiciones *exponibles* que les dan algunos.

P. Cuántas son las especies de proposiciones compuestas?

R. Las mas comunes son cuatro; *copulativas, disyuntivas, condicionales y causales.*

P. Qué es una proposicion copulativa?

R. La que comprende muchos sugetos ó muchos atributos, ó muchos sugetos y atributos unidos por medio de conjunciones afirmativas ó negativas (1): ejemplo; *las ciencias y las artes hacen florecientes á los Estados*; *el saber es honra y provecho*: *los juicios del hombre airado no son seguros ni equitativos.*

(1) La partícula negativa es la conjuncion *y* mas la negacion; el *proyecto* no es justo *ni* conveniente.=El *proyecto* no es justo, *y no* es conveniente.

Illi robur et æs triplex
Circa pectus erat, qui.....
....
Primus, nec timuit præcipitem Africum
....
Nec tristes Hyadas, nec rabiem Noti (1).

P. Qué ha menester una proposicion copulativa para ser verdadera?

R. Que haya verdad en todos los juicios que comprende; y la razon es porque en estas proposiciones la afirmacion recae sobre la totalidad de las relaciones y no sobre algunas en particular: asi esta copulativa, *el alma humana es una sustancia sensible, inteligente, activa y extensa*, rigorosamente hablando; es una proposicion falsa, aunque de las cuatro que contiene, sean verdaderas todas, menos la última.

P. Qué es una proposicion disyuntiva?

R. Es una proposicion afirmativa, la cual lleva por atributo dos ó mas ideas incompatibles en un mismo sugeto, ligadas por medio de partículas disyuntivas; y su esencia consiste en afirmar del sugeto de la proposicion una de dichas ideas indeterminadamente, esto es, sin fijarse en ninguna. Los ejemplos esclarecerán esta explicacion: *el centro del sistema planetario ó es el sol, ó la tierra*; *las acciones humanas pueden ser buenas ó malas ó indiferentes*; *tal proposicion es copulativa ó disyuntiva, ó condicional ó causal*.

P. Qué es lo que constituye verdadera á una proposicion disyuntiva?

R. El que no haya medio entre las ideas incompatibles que forman el atributo, y que una de ellas convenga al sugeto de la proposicion. El pensamiento de Anibal exhortando à su tropa antes de la batalla, *aut vincendum aut moriendum, milites, est*, habria pecado de falso, si la retirada hubiese sido practica-

(1) (Hor. Carm. lib. 1. 3) Esta frase forma una proposicion copulativa, compuesta de tres negativas simples; á saber, *qui primus non timuit Africum...*: *qui primus non timuit Hyadas.... qui primus non timuit rabiem Noti.*

ble: la disyuntiva de las antiguas escuelas cuando decian, *las ideas del órden moral, ó son innatas, ó se derivan de la sensacion*, la calificamos en su lugar de falsa, demostrando que la sensacion no es el único origen de las ideas.

P. Qué es una proposicion condicional?

R. Una proposicion compuesta de dos miembros, uno de los cuales es una suposicion que se establece para inferir el otro; aquel se llama *antecedente* de la proposicion, y este *consiguiente*. Ejemp. *Si las sensaciones se verificasen en los órganos materiales del cuerpo, nos seria imposible el recordarlas: no habrá órden en nuestras ideas, si las asociaciones fueren arbitrarias*. Cada cual de estos ejemplos comprende dos miembros ó dos proposiciones completas, que forman juntas un verdadero raciocinio. *El antecedente* ó la proposicion antecedente es siempre la que lleva la condicional, ahora se coloque antes, ahora despues del *consiguiente*, que es la proposicion inferida.

P. Qué es lo que constituye verdadera á la proposicion condicional?

R. La conexion entre los dos miembros; el que su correspondencia sea tal, que puesto el antecedente se siga el consiguiente, pues esto es lo que se afirma en la condicional, prescindiendo de que sean verdaderas ú falsas las proposiciones que la componen. En el primero de los dos ejemplos citados, ambas proposiciones consideradas en sí mismas, son falsas; y no obstante esto, la condicional es muy verdadera, por cuanto lo es la conexion que las dos tienen entre sí.

P. Qué es la proposicion causal?

R. Una proposicion compuesta de dos miembros que juntos expresan la causa, razon ó motivo porque algo es ó sucede. *Porque tropecé, caí*; *estudio, porque deseo saber*; *prima debetur mihi, quia nominor Leo.*

P. Qué se necesita para que la proposicion causal sea verdadera?

R. Que uno de los dos miembros que la componen, exprese la verdadera causa, razon ó motivo de aquello que el otro enuncia; porque esa causalidad, ó influencia es puntualmente lo

que se afirma en estas proposiciones. Para lo cual es necesario que ambos hechos existan; porque lo que no existe, ni puede ser causa, ni tenerla. Mas esto no basta; es menester ademas, que uno de los dos sea causa, razon ó motivo del otro, pues esta relacion es la que formal y directamente se afirma en las causales. Asi que, puede suceder que las dos proposiciones absolutamente consideradas sean verdaderas, y sin embargo falso el conjunto de las dos, ó la causal. Por ejemplo, aparece un cometa, y á poco tiempo ocurre una calamidad pública, y el vulgo discurre asi: *porque apareció el cometa, ha sobrevenido esta desgracia:* ambas proposiciones son ciertas y el pensamiento es falso, porque afirma una relacion de causalidad que no existe.

Leccion quinta.

DE LAS PROPOSICIONES TACITAMENTE COMPUESTAS, Y DE LAS COMPLEXAS.

Pregunta. A cuantas especies se reducen las proposiciones tácita, ó implícitamente compuestas?

Respuesta. A cuatro, y son las *exclusivas,* las *exceptivas,* las *comparativas,* y las *inceptivas* ó *desitivas.*

P. Qué es la proposicion exclusiva?

R. Es una proposicion en parte afirmativa y en parte negativa, la cual expresa por medio de algun signo de exclusion, que el atributo conviene al sugeto, y que no conviene á nadie y á nada mas que al sugeto. Ejemplos. *solamente Dios es el bien supremo del hombre*: *quas, dederis, solas semper habebis opes.* Claro es, que, en estas locuciones, fuera parte de la afirmacion explícita que desde luego se ofrece á los ojos, vá tácitamente envuelta una verdadera negacion. En el primer ejemplo

se afirma de un modo directo y expreso que *Dios es el supremo bien del hombre*, y con la adicion del adverbio *solamente*, se niega de un modo indirecto y tácito, que el atributo ó la cualidad de *bien supremo* convenga á ningun otro sugeto que no sea Dios: en el segundo sucede lo propio mediante la intervencion del adjetivo *solas*. Asi es, que analizando el primer concepto tendremos estas dos proposiciones: *Dios es el bien supremo del hombre*; *nada que no sea Dios, es el bien supremo del hombre*; y resolviendo el segundo, vendremos á tener estas: *habebis semper opes, quas dederis*; *non habebis semper opes, quas non dederis.*

P. Que se necesita para que estas proposiciones sean verdaderas?

R. Dos cosas: 1.ª que el atributo convenga al sugeto de la proposicion: 2.ª que no convenga á ningun otro sugeto. La razon de esto es la que dimos en la definicion; á saber, que las exclusivas enuncian dos juicios, uno afirmativo y otro negativo.

P. Qué es la proposicion exceptiva?

R. Las proposiciones de este género no se diferencian sustancialmente de las exclusivas. Asi como en aquellas se afirma de uno, y se niega de todos; en estas por el contrario, se afirma de todos, y se niega de alguno. En esto solamente consiste la diferencia; por donde se echará de ver, que la esencia del concepto viene á ser la misma, una afirmacion expresa y una negacion tácita, metida y envuelta en algun término de excepcion, como estos: *menos, excepto, salvo, fuera, &c.* Ejemp. *todos, excepto el capitan, perecieron en el naufragio: todo se ha perdido menos el honor* (1). La exposicion de las exceptivas se hará muy fácilmente, trayendo á la memoria lo que acabamos de hacer para resolver las exclusivas.

P. Cómo serán verdaderas estas proposiciones?

R. Cumpliendo las mismas dos condiciones que hemos señalado como necesarias para constituir la verdad de las exclusivas.

(1) Expresion de Francisco I rey de Francia, en carta à su madre despues de la derrota de Pavía.

P. Qué es la proposicion comparativa?

R. Es una proposicion en que se afirma no solo que el atributo conviene al sugeto, sino que la conveniencia es igual, mayor ó menor que la que el mismo atributo tiene con otro sugeto determinado ó indeterminado. Comprende, pues, dos afirmaciones, una directa y explícita, y otra indirecta y tácita. Ejemp. *tam in nostra potestate est loqui, quam tacere*; *gratior est pulchrô veniens in corpore virtus*; *mas grande mal es perder la honra, que la vida*; *la mayor de las desgracias es estar en la de Dios*. Si analizamos estos cuatro conceptos, veremos que todos, fuera parte de la afirmacion expresa, llevan otra sobreentendida y tácita estrechamente relacionada con aquella. En el primero la afirmacion expresa es esta: *loqui est in nostra potestate*; la tácita: *tacere est in nostra potestate*: en el segundo, la expresa: *virtus pulchrô veniens in corpore est grata*; la tácita: *virtus non pulchrô veniens in corpore est grata*: en el tercero la expresa, *perder la honra es grande mal*; la tácita, *perder la vida es grande mal*: en el cuarto la expresa, *estar en la desgracia de Dios es grande desgracia*: la tácita, *otras cosas* (que no se determinan) *son grandes desgracias*.

P. Es condicion necesaria de la proposicion comparativa que el atributo convenga á los dos sugetos?

R. Asi debe ser para que haya rigorosa comparacion; pero no siempre sucede asi, porque el uso, cuyos caprichos son leyes en materia de lenguaje ha querido que ciertos atributos se prediquen de algunos sugetos en el grado comparativo, sin que les convengan en el positivo y absoluto: por ejemplo, *mas vale no saber, que saber mal*; *para poca salud, mas vale ninguna*; *mejor es morir con gloria, que vivir infamado*. En estas expresiones y tantas otras por su estilo, es claro que el atributo no conviene absolutamente hablando á uno de los dos sugetos de la comparacion. La proposicion en estos casos se resuelve, no en dos afirmaciones como las comparativas rigorosas, sino en una afirmacion y una negacion: por ejemplo, *el saber tiene valor*; *el saber mal no tiene valor*: *la vida con salud es apreciable*; *la vida sin salud no es apreciable*: *es bueno mo-*

rir con gloria; no es bueno vivir con infamia.

P. Qué es menester para que la proposicion comparativa sea verdadera?

R. Que el atributo convenga al sugeto de quien directamente se predica, y que le convenga en igualdad, mayoria ó minoria de grado, porque de otra suerte no habrá comparacion. Así es, que pueden estas proposiciones combatirse por dos lados; ó bien negando absolutamente que el atributo convenga al sugeto, ó negando que le convenga en el grado comparativo en que se afirma convenirle: la máxima de Epicuro, *el dolor es el mayor de los males,* la negaban los estóicos diciendo, *el dolor no es mal*; y los peripatéticos enseñando que *el dolor es verdadero mal, pero no el mayor.*

P. Qué es la proposicion inceptiva ó desitiva?

R. Aquella en la cual se afirma de algun hecho ó suceso, que ha comenzado ó que ha concluido; y como sea necesario que las cosas para empezar á existir, no hayan existido antes, y que para dejar de ser, antes hayan sido, las proposiciones en que directamente se expresa cualquiera de los dos conceptos, virtualmente llevan y enuncian el otro. Asi, pues, diciendo que *en los reyes católicos se reunieron los coronas de Aragon* y *Castilla,* implícitamente aseverámos, *que antes no estaban unidas*: afirmando que *Cárlos II fué el último rey de la casa de Austria,* ó que *Felipe V fué el primer monarca de la dinastia de los Borbones,* afirmamos alli, que *antes de Cárlos II reinaron en España príncipes de la casa de Austria,* y aqui, que *antes de Felipe V no reinaron en España los Borbones.*

P. Qué se necesita para que estas proposiciones sean verdaderas?

R. Que haya verdad, asi en el hecho que expresamente se afirma, como en el otro que se dá por supuesto; esta proposicion, por ejemplo, *Dido fundó á Cartago el año del mundo* 1280, puede combatirse negando el año de la fundacion, que es lo afirmado directamente, y negando que fuese Dido la fundadora, que es la afirmacion indirecta.

P. Cuando se niega pura y simplemente cualquiera de las

proposiciones tácitamente compuestas, qué es lo que debe entenderse negado?

R. La proposicion explícita y directa; y véase por qué no basta la pura negacion en ciertos casos para contradecir la falsedad de estas proposiciones, sino que es menester ademas tomar en cuenta las implícitas, á fin de no consentirlas, si fueren falsas. El que preguntado de un sugeto cuya virud conoce, *si es cierto que ya no tiene tal vicio*, v. g. *que no se embriaga*, haria poco respondiendo simplemente *que no*: debe, haciéndose cargo de la proposicion embozada en el *ya*, contestar que *ni ahora*, se embriaga, ni ha tenido nunca ese vicio.

P. Hay proposiciones que sin ser compuestas lo parezcan?

R. Sí, y son las llamadas *proposiciones complexas*?

P. Qué se entiende por proposicion complexa?

R. Aquella cuyos términos tienen este carácter. El sugeto y el atributo, que son los términos de la proposicion, se llaman *complexos*, cuando comprenden una ó mas proposiciones explícitas, sin dejar por eso de ser partes integrantes de la proposicion total y completa, que es sobre quien directamente recae la afirmacion. Ejemp. *Alejandro, que fué hijo de Filipo, venció á Darío*. El sugeto de la proposicion *Alejandro venció á Darío*, directamente afirmada, es un término complexo, porque la frase *Alejandro fuè hijo de Filipo*, constituyó por sí sola una proposicion perfecta (1).

P. Como se llama la proposicion encerrada en el término complexo?

R. Proposicion *incidente*, á diferencia de la otra en que

(1) Reflexiónese que siendo toda palabra expresion de alguna idea, y toda idea la reunion ó la síntesis de cierto número de juicios (Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 2.ª;) ninguna hay, que no pueda hacerse término complexo, analizando y descomponiendo los elementos con que se formó. Y como la síntesis y el análisis de las ideas son dos procedimientos tan naturales y tan necesarios á la inteligencia humana, que casi puede decirse, que en ellos consiste su vida (Ib. lec. 3.ª); por eso es frecuentísimo el uso de las proposiciones complexas, á punto de que apenas podemos hablar sin emplearlas.

entra como término, la cual se llama proposicion *principal*. En el ejemplo citado, la proposicion principal es *Alejandro venció á Darío*; y la incidente, *que fué hijo de Filipo*.

P. La complexion puede hallarse en cualquiera de los términos de la proposicion?

R. En cualquiera de ellos y en los dos juntamente: en este ejemplo, *Alejandro venció á Dario, que era rey de los Persas*, la complexion está en el atributo *vencedor de Darío* que...: en la introduccion de la Eneida

Ille ego qui quondam gracili modulatus avena
Carmen, et egressus silvis, vicina coëgi,
Ut quamvis avido parerent arva colono
Gratum opus agricolis: At nunc horrentia Martis
Arma, virumque cano, Trojæ qui primus ab oris
Italiam fato profugus Lavinaque venit
Littora....

los tres primeros versos y la mitad del cuarto forman el sugeto de la proposicion principal; todo lo restante compone el atributo; y la afirmacion está expresada por el verbo *Cano*.

P. Cuál es la colocacion lógica de los términos de la proposicion?

R. Esta: sugeto, afirmacion y atributo: pero es frecuentísimo, y hasta forzoso en ocasiones, el invertir este órden. Así en estos casos, como en los de proposiciones cuyos términos son complexos, ó vienen envueltos en frases complicadas, será fácil distinguir el sugeto y el atributo, teniendo presente que aquel es siempre la *idea de quien se afirma*, y este la *idea afirmada*. Asi en este pensamiento del mismo Virgilio en que pregona la dicha del filósofo

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,

felix es el atributo de la proposicion, todo lo demas el sugeto, y la afirmacion el verbo *es*, suplido por elipsis. En esta máxima moral, *vergonzoso es que el hombre dotado de razon viva esclavo de las pasiones*; *vergonzoso*, es el atributo que afirmo de la situacion expresada en el resto de la frase, que es el sugeto de la proposicion. En esta, *Dios manda hon-*

rar á los padres, la primera oracion, *Dios manda,* es el predicado; la segunda, *honrar á los padres,* es el sugeto de la proposicion total y completa; porque afirmar que *Dios manda honrar á los padres,* es afirmar que *el honrarlos es mandato de Dios*; es como si la proposicion se formulara de este modo; *el honrar á los padres es mandato de Dios.* Teniendo presente la regla que dejamos establecida, nos será fácil despejar los términos de cualquiera proposicion dada, por mas complicados que esten.

Leccion sesta.

DE LA DIVISION Y LA DEFINICION.

Pregunta. Hay algunas especies de proposiciones que merezcan ser notadas de un modo particular?

Respuesta. Sí, y son las que se emplean para dividir y definir. El uso de las divisiones y de las definiciones es frecuentísimo en el discurso y absolutamente necesario en las ciencias á causa de que la razon, como tantas veces lo hemos repetido en la serie de estas lecciones, no puede formar, coordinar, traducir ni exponer sus conocimientos sino ayudada del análisis y la síntesis; esto es, observando y clasificando, ó lo que es idéntico, dividiendo y definiendo, pues una division no es mas que el anàlisis de una idea, y una definicion su síntesis. Por medio de aquella descomponemos la idea; y mediante esta, la recomponemos y la clasificamos.

P. Qué es pues la division considerada como proposicion?

R. Es la proposicion en que se afirma la division de una idea compuesta en las partes ó elementos que la componen. Esta es la *division lógica,* que no debe confundirse con la divi-

sion ó la *particion física*: aquella descompone ideas, esta seres ó cosas materiales. El fundamento, asi de la una como de la otra, es el *todo*, ó el compuesto de muchas unidades reunidas; pero el *todo físico* se compone de partes materiales, y el *todo lógico* de partes inmateriales, ó mejor dicho, de ideas. El idioma latino tiene voces para distinguirlos; al primero lo llama con propiedad *totum*, y al segundo *omne*.

P. Qué ventajas tiene la division?

R. Las mismas que el análisis, puesto que dividir es analizar; esclarece las ideas simplificándolas.

P. En qué consiste el buen uso de las divisiones?

R. En que las empleemos como medio de esclarecer nuestras ideas, ya para comprenderlas mejor nosotros mismos, ya para hacer que las comprendan con mas facilidad aquellos á quienes las comunicamos.

P. Qué reglas dá en este punto la Lógica?

R. Las siguientes: 1.ª que evitemos dos extremos igualmente viciosos; á saber, el dividir mas y el dividir menos de lo necesario para el esclarecimiento de la idea. La falta de division perjudica á la claridad; pero las divisiones y las subdivisiones minuciosas oscurecen el pensamiento en vez de ilustrarlo. *Confussum est*, dice un adagio de la escuela, *quidquid est nimis sectum*: 2.ª que la division sea adecuada, es decir, que la suma de sus miembros sea igual exactamente al todo que se divide. De otra suerte no lo daria á conocer, ó lo haria conocer mal, lo cual es contrario al objeto de la division. Asi por ejemplo, el que dividiese las clases de ciudadanos romanos en la época de Ciceron en *patricios* y *plebeyos*, formaria una division inexacta omitiendo el *órden equestre*, que era una clase media entre aquellos y estos: 3.ª que los miembros de la division sean distintos entre sí, de modo que el uno no esté comprendido en el otro; porque de lo contrario, la division, que lo que se propone, es deslindar y separar las ideas á fin de que analizadas, se conozcan mejor; careceria de razon y de fundamento: la division de las facultades humanas en *intelectuales* y *voluntarias*, ó en *intelectuales y morales*, peca contra esta regla, puesto

que todas las facultades del hombre son voluntarias, y todas deben ser morales, ó ejercitarse dentro del órden moral (1).

P. Qué es la definicion?

R. La definicion puede ser *verbal* ó *de nombre*, y *real* ó *de cosa*. Se llama definicion verbal ó de nombre la traduccion de una palabra desconocida á otra conocida; por ejemplo, si un inglés que no entendiese nuestro idioma nos preguntase *qué significa Dios*? definiriamos este nombre contestándole, que Dios es *God*. La definicion verbal de la *definicion* es *fijacion de límites* (2). La definicion real ó de cosa, que puede llamarse tambien, y lo es realmente, definicion de idea, viene á ser el nombre de una clase, y por consiguiente el nombre del género y la diferencia de la cosa definida (3). Asi, la definicion real de *Dios*, en cuanto puede formarla nuestra razon, es esta: *un Ser infinito*, y la definicion de la *definicion*, deberemos hacerla diciendo, que es una proposicion que determina la naturaleza de una cosa por sus atributos genéricos y específicos.

P. Qué son atributos genéricos de una cosa?

R. Las propiedades que le son comunes con otras: como por ejemplo, el ser *sustancia* es propiedad genérica del cuerpo y del alma, porque conviene igualmente á uno y á otra.

P. Qué son atributos específicos?

R. Los que constituyen la especie; y como la especie se constituye limitando la generalidad de una idea por medio de alguna diferencia, (4) resulta que los atributos específicos son las mismas propiedades diferenciales de las cosas comprendidas en una idea comun.

P. Qué son el género, la diferencia y la especie?

R. Nombres que expresan ideas generales: género es la

---

(1) Pisc. 2.ª part. sec. 1.ª lec. 1.ª

(2) *Definicion*, de la voz latina *definitio*, asi como esta de la proposicion *de* y el verbo *finire*, limitar ó poner términos. Con bastante exactitud lleva este nombre la definicion, porque señalando las propiedades comunes y las caracteristicas de la cosa definida viene á separar y deslindar su idea de todas las demas ideas con quienes pudiera confundirse.

(3) Psic. 1.ª part. sec. 2,ª lec. 5.ª

(4) Ib.

idea de la propiedad comun á muchas especies; diferencia es la idea de la propiedad particular que limita la extension del género á una especie determinada; y especie es la reunion de las dos ideas de género y diferencia (1). Para hacer esto perceptible hasta á la vista, proponemos los ejemplos en la forma siguiente:

IDEAS GENERALES.

GENEROS.		DIFERENCIAS.	ESPECIES.
Sustancia.	+ (2)	Extensa.	=Cuerpo.
Sustancia.	+	Inextensa.	=Espíritu.
Angulo.	+	Rectas sus dos líneas.	=Angulo rectilíneo.
Triàngulo.	+	Uno de los ángulos recto.	=Triángulo rectángulo.
Viviente organizado	+	Racional.	=Hombre.
Espíritu.	+	Sensible, inteligente y activo	=Alma humana.

P. Luego definir una cosa es determinar su género y su diferencia?

R. Exactamente; y como determinar el género y la diferencia de una cosa sea especificarla ó clasificarla; por eso decimos que definir es clasificar, y que una definicion es propiamente hablando, el nombre de una clase. Asi es, que el cuerpo se define bien llamándolo *sustancia extensa*; el espíritu *sustancia inextensa*; el ángulo rectilíneo *ángulo que tiene rectas las dos líneas*; el triángulo rectángulo, *triángulo con uno de los ángulos recto*; el hombre, *viviente organizado* y *racional*, el alma humana llamándola *espíritu sensible, inteligente* y *activo*. Pues adviértase ahora, que decir *sustancia extensa* es formar una clase de sustancias, cuyo nombre es *cuerpo*: decir *sustancia inextensa* es formar otra clase

(1) Psic 1.ª part. sec. 2.ª lec. 5.ª

(2) Empleamos el signo de la adicion, porque la idea de la especie es en todo rigor la idea del género mas la de la diferencia que limita su generalidad. La idea del género es una parte de la idea de la especie. (Psic ib) y esta es mas comprensiva aunque menos extensiva que aquella, (Dialect. lec. 1.ª)

de sustancias, cuyo nombre es *espíritu*: decir *ángulo con las dos líneas rectas* es formar una clase de ángulos, cuyo nombre es *ángulo rectilíneo*, y asi de las demas: luego definir es clasificar, y una buena definicion es, ni mas ni menos, una proposicion en que se afirma la idea y el nombre de una clase.

P. Qué se infiere de aqui?

R. Que hay una diferencia muy notable entre las proposiciones comunes y las definiciones, por razon de la cual, si bien toda definicion es una verdadera proposicion, no asi por el contrario toda proposicion es definicion. En las proposiciones comunes lo que regularmente se afirma es, que la idea del atributo conviene á la del sugeto, que reside en ella y forma parte de ella; pero no que sea idénticamente la misma. Cuando decimos, *el triángulo es una figura geométrica*; *el alma humana es una sustancia sensible*; *el oro es un metal*; establecemos cuatro proposiciones verdaderas, pero no definimos; porque, aunque la idea *figura* conviene á, ò es parte de la idea *triángulo*, y otro tanto puede decirse de la de *sustancia sensible* respecto de *alma humana*, y de la de *metal* respecto de oro; todavia sin embargo es cierto, que los atributos *figura*, *sustancia sensible*, y *metal* son ideas que no tienen el mismo valor que las de sus respectivos sugetos; bajo de un concepto son mas limitadas y bajo de otro mas extensas, ó hablando con propiedad lógica, son ideas que tienen mas extension y menos comprension que las de los sugetos de quienes se predican. Pues en las rigorosas definiciones nunca sucede, ni puede suceder esto: el sugeto y el atributo son términos de ecuacion, y la razon es evidente. ¿Qué es el sugeto de una definición? la idea de la clase: ¿qué es el atributo? la idea del género y la diferencia: pero la idea del género y la diferencia es igual á la de la clase, es esta idea misma: luego hay verdadera ecuacion entre ellas. Asi es, que las proposiciones afirmativas, cuando son definiciones deben convertirse en universales afirmativas con arreglo al ax. 1.º (lec. 1.ª): por ejemplo, *toda sustancia extensa es cuerpo*: *todo cuerpo es sustancia extensa*: *todo viviente organizado* y *racional es hombre: todo hombre es viviente organizado y racional.*

P. Cuáles son las reglas de la definicion?

R. Las mismas que las de la clasificacion, puesto que definir, propiamente hablando, es clasificar. En los tratados de Lógica suelen establecerse las tres siguientes, que son como unas derivaciones de aquellas: 1.ª la definicion sea propia;" es decir, que convenga solamente á la cosa definida: 2.ª la definicion sea universal;" es decir, que convenga al todo definido, ó á todos los individuos comprendidos en la clase que la definicion determina: 3.ª que sea clara;" es decir que esclarezca y haga conocer el objeto que define.

P. Cómo será *propia* y *universal* la definicion?

R. Determinando las propiedades comunes y las características de la cosa definida, porque de este modo constituirá la idea de la especie; y la idea de la especie conviene á solos y á todos los individuos comprendidos en ella (1).

P. Cómo será *clara* la definicion?

R. Siendo claras las ideas del género y la diferencia, para lo cual no basta leerlas y enunciarlas, sino que es menester formarlas y comprenderlas. Ninguna definicion, por bien hecha que esté, puede ser clara á quien no haya analizado las ideas generales comprendidas en el atributo de la proposicion con que se formúla. Si queremos, pues, entender las definiciones que leemos, y que los demas entiendan las nuestras, se hace necesario que empezemos por descomponer las ideas: si por ejemplo, deseamos comprender ó hacer comprender á otros la definicion del *triángulo,* debemos comenzar definiendo lo que es *superficie,* lo que es *terminarse,* lo que son *líneas,* y lo que son *ángulos.* Entonces, cuando digéremos, *el triángulo es una superficie terminada por tres lineas que forman tres ángulos,* entenderemos lo que decimos, y nos entenderán aquellos á quienes hablamos. Así, la regla mas importante en materia de definiciones, la que puede decirse que las comprende todas, es que procedamos en su formacion analíticamente, derivando unas ideas de otras y pasando por grados de las conocidas á las incóg-

(1) Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 5.ª

nitas; ó diciéndolo con otros términos, que observemos mucho y con grande atencion antes de clasificar ó definir (1).

P. Definir y describir son términos sinónimos?

R. Hay diferencia entre los dos.

P. Qué diferencia es esta?

R. La misma que hay entre el análisis y la síntesis. La descripcion resuelve las ideas; la definicion las reasume: aquella individualiza y concreta, esta generaliza y abstrae: la descripcion observa y señala todas las propiedades del objeto, inclusas hasta las accidentales; la definicion se apodera de la propiedad genérica y de la característica ó diferencial, prescindiendo de las otras. Asi las descripciones dan á conocer las cosas mucho mejor que las definiciones, por buenas que estas fueren.

P. Qué debe notarse acerca de las definiciones verbales ó de nombres?

R. Que son arbitrarias, á diferencia de las reales ó de cosas las cuales no lo son ni pueden serlo. Y esto nace, de que si bien somos dueños de formar y alterar las nomenclaturas; mas no de construir ni variar á nuestro antojo las propiedades constitutivas de las cosas, las esencias de los seres. Yo puedo, si me place, llamar *cuadrado* al triángulo, á *las verdades necesarias* razon, y á los *juicios* ideas; pero no está en mi arbitrio el alterar la esencia del *triángulo*, la de la *razon* ni la del *juicio*, haciendo, por ejemplo, que el triàngulo tenga cuatro líneas, que la razon sea eterna, y que haya juicios innatos. De aqui es, que si pretendo dar á conocer el triángulo, la verdad ó el juicio, tendré irremisiblemente que afirmar las verdaderas esencias de estas cosas, salvo mi derecho á representarlas con los nombres que tenga por conveniente. Las que se llaman cuestiones de voces ó de palabras no tienen mas origen que este. El filósofo debe cuidarse poco de ellas, teniendo sin embargo entendido, que no debe desviarse por puro capricho de las formas de decir recibidas y autorizadas por el uso (2).

---

(1) Crit. lec. 6.ª
(2) Quem penes arbitrium est, et jus, et norma loquendi.
(Hor. ad Pis.)

ARTICULO 2.°

De la argumentacion.

Leccion primera.

DE LA NATURALEZA DE LA ARGUMENTACION.

Pregunta. Qué nombre se da á la deduccion ó al raciocinio, cuando se expresa con palabras?

Respuesta. Conserva estos mismos, y tambien se llama discurso, razonamiento y argumentacion; aunque las voces *razonamiento* y *discurso* se emplean mas propiamente para significar una serie de raciocinios hablados, y *argumentacion* para expresar el mecanismo de la operacion racional.

P. En qué consiste el mecanismo de esta operacion?

R. Consiste en formar una serie mas ó menos prolongada de proposiciones, de tal suerte enlazadas entre sí, que la evidencia de la primera prepare y facilite la de la segunda, esta la de la tercera, y asi succesivamente hasta llegar al término de la operacion, que es ver lo particular contenido en lo general, ó como dicen los lógicos, *deducir el consiguiente del antecedente.*

P. De cuantos modos puede la operacion practicarse?

R. De dos: ó viniendo del antecedente al consiguiente,

ó pasando de este á aquel. En ambos casos el término de la operacion es el mismo; ver y afirmar que un hecho individual, ó una verdad particular se contiene en la verdad general, y forma parte de ella. Sirvan de ejemplo estos: *La virtud merece recompensa*; *pero la aplicacion es virtud*; *luego la aplicacion merece recompensa. El aire atmosférico* se *condensa y se dilata*; *pero lo que se condensa y se dilata es extenso*; *luego el aire atmosférico es extenso.* En ambos ejemplos el resultado de la operacion racional ha sido despejar y poner de manifiesto una verdad contenida en otra mas general: *la aplicacion merece recompensa*, en esta: *la virtud merece recompensa*: *el aire atmosférico es extenso*, en estotra: *lo que se condensa y se dilata es extenso*: en el primer ejemplo hemos procedido viniendo del principio al hecho, y en el segundo pasando del hecho al principio. Los lógicos llaman á la operacion practicada del primer modo raciocinio *sintético*, y cuando se practica del otro, raciocinio *analítico*.

P. Qué condicion es indispensable para formarlo, ya sea de un modo, ó ya de otro?

R. Que la razon posea cierto número de principios ó de verdades generales, sin lo cual la operacion seria impracticable, porque una verdad no puede verse contenida en otra y formando parte de ella, sino á condicion de que esta se vea. (1) Raciocinar ó discurrir es despejar una relacion incógnita por medio de datos conocidos; y estos datos son los principios ó las verdades generales.

P. Cómo llaman los lógicos á la incógnita que el raciocinio debe despejar?

R. *Cuestion*: es la proposicion que el raciocinio debe demostrar: y sus términos considerados bajo de este concepto se denominan términos de la cuestion: *aplicacion y mérito de recompensa*; *aire atmosférico y extension*, son respectivamente los términos de las dos cuestiones que resolvimos antes. El sugeto de la cuestion se llama *término menor*, y el atributo *término ma-*

(1) Psic. 2.ª part. sec. 1.ª lec. 6.ª

yor, no por otra razon sino porque el sugeto de la proposicion es regularmente idea menos general que la del atributo (1).

P. Cómo viene à resolverse la cuestion ó à despejarse la incógnita?

R. Comparando los términos de la cuestion con otra idea.

P. Qué nombre se dá á la idea con quien se comparan los términos de la cuestion para despejar la incógnita?

R. Se llama *término medio:* en el primero de los dos ejemplos citados el término medio es la idea *virtud,* y en el otro la de *dilatacion* y *condensacion*; porque aquella nos sirvió para demostrar que la *aplicacion merece recompensa,* y esta para demostrar que el *aire atmosférico* es extenso; ó lo que es idéntico, de la primera nos hemos servido para hacer ver, que la idea *aplicacion* se contiene en la de merecer recompensa, ó sea en la idea *mèrito*; y de la segunda, para hacer ver que la idea *aire atmosférico* se contiene en la de *extension,* ò *sustancia extensa.*

P. Luego resolver la cuestion es descubrir la relacion del juicio que ella enuncia con otro juicio mas general, verla contenida en él y formando parte de él?

R. Exactamente; y demostrarla es mostrar ó hacer patente esta continencia de lo particular en lo general ó de la cuestion en el principio por medio de la comparacion de los términos (1).

P. Y cuando la cuestion no estuviere contenida en el principio, podrá demostrarse que no lo está empleando el mismo procedimiento?

R. Indudablemente.

P. Cómo debe emplearse el término medio para resolver la cuestion, ya fuere en un sentido, ya en otro?

R. Debe compararse separadamente con cada cual de los términos de la cuestion; y una de dos cosas habrá de resultar infaliblemente: ó el término medio convendrá con ambos, ó solamente con uno; porque si con ninguno de los dos conviniere, no habrá comparacion y será señal de que el término medio está mal

(1) Art, 1.° lec. 1.ª
(2) Crit. lec. 6.ª

escogido. Pues en el primer caso es necesario absolutamente que la razon infiera, esto es, que *vea* y *afirme* (1) que los términos de la cuestion convienen entre sí, y en el segundo, que no convienen: alli concluye afirmando, aqui negando; pero en ambos casos la incógnita queda despejada y la cuestion resuelta, viniéndose á demostrar que la idea de que se trata, está ó no está contenida en la otra.

P. Podemos esclarecer esto con ejemplos?

R. Sean las cuestiones que deben resolverse ó que nos proponemos demostrar, estas:

Los justos son dichosos en la vida presente?	Los malos son dichosos en la vida presente?

Sea el término medio para la demostracion de entrambas este principio de Séneca: "la dicha del hombre en la vida presente consiste en el testimonio de la buena conciencia". (2)

Formemos las dos series de comparaciones.

La dicha del hombre en la vida presente consiste en el testimonio de la buena conciencia:	La dicha del hombre en la vida presente consiste en el testimonio de la buena conciencia:
Los justos tienen el testimonio de la buena conciencia:	Los malos *no* tienen el testimonio de la buena conciencia:
Luego: los justos son dichosos en la vida presente.	Luego: los malos *no* son dichosos en la vida presente.

Podrá disputarse, si se quiere, la verdad del principio, en cuyo caso habrá que demostrarlo; esto es, habrá que manifestar que se contiene y forma parte de otro principio mas alto, de otra

(1) Psic. 2.ª part. sec. 1,ª lec. 6.ª
(2) Epist. 92.

verdad general evidente por sí misma. Pero ahora no se trata de eso: supuesta la verdad del principio establecido, las dos cuestiones estan resueltas en virtud de una deduccion rigorosa que la razon humana no puede dejar de admitir con entera certidumbre.

P. En qué se funda esta confianza?

R. En la evidencia de estos dos axiomas: 1.° dos cosas que son idénticas á una tercera, son idénticas entre si: 2.° dos cosas, de las cuales una es, y otra no es idéntica con la tercera, no son idénticas entre si. Por ejemplo, si A es B y B es C, será evidente que A es B: y si por el contrario A es B y B *no* es C, será tambien evidente que A *no* es C.

P. Cómo llaman los lógicos á la argumentacion en su forma mas sencilla?

R. Su forma mas sencilla es la que acabamos de exponer, y se llama *silogismo* (1), el cual es una argumentacion formada con tres términos. El silogismo no puede constar de mas términos ni de menos: los dos de la cuestion, y el que sirve para compararlos. Tampoco puede constar de mas ni de menos proposiciones que de tres; dos que resultan de la comparacion del término medio con los de la cuestion que ha de resolverse, y la cuestion misma resuelta por efecto de la comparacion. Formemos un silogismo sustituyendo á las voces los signos algebráicos, y se entenderá perfectamente.

$C=B$: *la virtud es meritoria.*

$A=C$: *la aplicacion es virtud.*

$A=B$: *la aplicacion es meritoria.*

Las letras, signos de los términos, son A. B. C, y las proposiciones representadas en las ecuaciones son tres tambien: luego el silogismo consta de tres términos y de tres proposiciones formadas con ellos.

P. Qué nombre tienen las tres proposiciones del silogismo?

(1) Razonamiento, ó argumentacion: se deriva de la misma raiz griega que *Lógica*, de *logos*, palabra, razon, razonamiento.

R. La primera se llama *mayor*, porque regularmente se forma comparando el término mayor de la cuestion (el atributo) con el medio: la segunda *menor*, porque se forma comparando el término menor de la cuestion (el sugeto) con el medio: ambas se denominan *premisas*, porque se emiten antes (præmituntur) que la tercera, la cual se llama *conclusion*. (1)

P. Puede suprimirse en la demostracion alguna de las premisas?

R. Puede hacerse esto, y se hace frecuentemente cuando alguna de las dos es tan obvia que basta indicar la otra para que al momento se comprenda. *El sol quema, luego es fuego*: *cogito, ergo sum*: las premisas sobreentendidas son los principios; *todo lo que quema es fuego*: *todo ser que tiene conciencia de sí mismo, existe*. Esta argumentacion se llama *entimema* (2).

P. Qué se infiere de la doctrina que dejamos establecida?

R. Los siguientes corolarios: 1.° el término medio entra necesariamente en ambas premisas y nunca en la conclusion: 2.° demostrada la identidad de los dos términos de la cuestion con el medio, se demuestra la de aquellos entre sí; y la conclusion es afirmativa: 3.° demostrada la identidad del término medio con uno de los de la cuestion, y su no identidad con el otro, se demuestra la no identidad de estos entre sí; y la conclusion es negativa: 4.° la conclusion es siempre menos general que sus premisas y se contiene en ellas.

---

(1) La conclusion se llama tambien *consiguiente*, y las premisas *antecedentes*. Los lógicos distinguen la *conclusion* ó el *consiguiente* de la *consecuencia*, voz que reservan para denotar, no la proposicion derivada de las premisas, sino la ilacion misma ó el acto de la razon que despues de haber comparado los términos, vé y afirma la verdad menos general contenida en la mas general, y este acto es el que expresamos con las proposiciones ilativas, *luego, pues, con que, ergo, igitur, itaque etc.*

(2) Voz griega que significa *concepto*.

Leccion segunda.

DE LAS REGLAS DEL SILOGISMO.

Pregunta. Supuesto que el artificio de la argumentacion consiste en confrontar los términos del problema (1) con otro tercer término, para concluir segun lo que resultare del cotejo, si el aserto de que se trata está ó no contenido en alguna verdad conocida; natural es inferir que quien haya de argumentar bien, necesita en cada problema dado, saber el medio de comparacion que debe emplear, y el modo legítimo de emplearlo: puede la Lógica ayudarnos con sus reglas en este doble empeño?

Respuesta. Para lo primero no hay reglas ni puede haberlas: para lo segundo si, y las expondremos en esta leccion.

P. Y qué; no hay reglas para encontrar fácilmente y con seguridad el término de comparacion, ó sea el principio con que deben confrontarse los términos del problema?

R. Los lógicos tuvieron antiguamente la vana pretension de fijarlas, y no habia tratado de Dialéctica donde no se diese grande importancia al arte de hallar razones ó de encontrar argumentos, ó á la *invencion* que era el nombre técnico con que esto se designaba.

P. A qué se reducia la enseñanza de los lógicos en los *tratados* de *invencion*?

R. A exponer muy largamente ciertas ideas generales á las cuales atribuian la virtud de acomodarse á todas las mate-

(1) *Problema* es voz griega que significa lo mismo que *cuestion*; esta se deriva del verbo latino *quærere* preguntar, y significa proposicion presentada en forma interrogativa.

rias tratables, y que por lo mismo podian servir de pruebas, razones ó principios para todo.

P. Cómo llamaban á estas ideas?

R. Lugares (*loci*), ó lugares de argumentos (*loci argumentorum*); tambien lugares comunes (*loci communes*) y finalmente tópicos, (*topica*), que es el mismo pensamiento expresado con la voz griega de que usó Aristóteles. Ciceron en un tratado que escribió sobre la materia (1), los define *locus et sedes argumenti* (domicilio y asiento de las pruebas).

P. En cuantas clases han solido dividirse estos lugares?

R. La division ha sido varia, segun el gusto particular de los autores. Ciceron, Quintiliano, y en general los que han aplicado esta doctrina á la retórica, los han dividido en lugares *intrínsecos*, llamando asi á los que entrañan en el asunto de que se razona, y *extrínsecos* á los tomados de circunstancias exteriores. Entre los dialéticos hubo discordancia de opiniones ya en determinar su número, ya en el modo de clasificarlos. Las categorías aristotélicas, y los predicables de Porfirio (2) y los demas sistemas acerca de los principios racionales reaparecen en esta cuestion, que es aquella misma con distinto nombre, pues los tópicos ó los medios de probanza en las demostraciones, sean del género que fueren, vienen á resolverse todos próxima ó remotamente en alguna de las verdades necesarias (3).

P. Por qué calificamos de inútil el arte de la invencion?

R. Porque la invencion no puede enseñarse con reglas. Hallar el argumento, la razon ó la prueba de un aserto es hallar el principio, ó sea la verdad general en que el aserto

---

(1) Topica ad C. Trebatium.

(2) Fué un filósofo de la escuela de Alejandria, que vivió á principios del siglo 2.° de nuestra era Sus *predicables* son cinco principios, ó cinco ideas generales á que redujo las diez categorías de Aristóteles; y son el *género*, la *diferencia*, la *especie*, el *propio*, (idea general de las propiedades esenciales) y el *accidente* (idea general de las propiedades accidentales): se han llamado predicables por ser ideas que pueden decirse ó predicarse de todas las cosas.

(3) Psic. 2.ª part. sec. 5.ª lec. 6.ª

se contiene, y la relacion en cuya virtud se contiene. Pero los principios ó las verdades generales se forman mediante la induccion auxiliada de observaciones mas ó menos numerosas y prolijas, y el descubrimiento de las relaciones entre unas y otras, que es lo que importa sobre todo á la hora de aplicarlas, es obra de la sagacidad del ingenio provisto de instruccion y adiestrado con el hábito de reflexionar. Las verdades se adquieren con la observacion y el estudio; y los vínculos que entre sí tienen, se nos manifiestan mejor y mas prontamente, cuanto es mayor el número de los conocimientos que poseemos, y mas habituados estamos á compararlos. Asi que, la facilidad para la invencion se logra, supuesta la solidez del juicio, y alguna penetracion natural, estudiando bien el asunto que ha de probarse, y habiendo cuidado previamente de cultivar la inteligencia. Es empeño vano buscarla por otros caminos.

P. Qué es pues, lo que la lógica puede enseñarnos en esta materia?

R. Reglas, no para hallar los principios, sino para aplicarlos rectamente, ó sea para asegurar el acierto de las conclusiones.

P. Cómo se llaman estas reglas?

R. Reglas de los silogismos: de los silogismos, porque toda demostracion puede reducirse á la sencillez de la forma silogística; y reglas, porque la observacion ha hecho conocer que el no concluir las demostraciones consiste siempre en haberse infringido alguno de estos preceptos.

P. Cuales son?

R. Antes de establecerlos, debemos fijar los principios en que se fundan, los cuales unos son evidentes por sí mismos, y otros estan ya demostrados en las lecciones anteriores

Princ. 1.° Las proposiciones cuyo sugeto es término universal, son universales, y aquellas cuyo sugeto es término particular, son particulares.

Princ. 2.° El atributo en las preposiciones afirmativas es término particular.

Princ. 3.° El atributo en las proposiciones negativas es término universal.

Princ. 4.° Lo universal contiene lo particular; lo particular no contiene lo universal.

Princ. 5.° Los términos del silogismo no pueden ser mas que tres: los dos de la cuestion, y el término medio que sirve para compararlos.

Princ. 6.° Los dos términos de la cuestion convienen entre sí cuando ambos convienen con el tercero; y no convienen entre sí, cuando uno de los dos no conviene con el tercero.

Las reglas son las siguientes:

REGLA 1.ª El término medio debe ser término universal, por lo menos en una de las dos premisas. Demost. Siendo particular en ambas, sucederá ó podrá suceder que represente en cada cual una idea distinta, en cuyo caso serán dos los términos medios, y por consiguiente no habrá comparacion; por ejemp.

Algunos hombres son ignorantes:
Algunos hombres son sabios:
Luego algunos sabios son ignorantes.

El término medio en este ejemplo es la idea *hombre* tomada particularmente en ambas premisas, (princ. 1.°) lo que hace que en la mayor represente una fraccion de hombres distinta de la fraccion representada en la menor (1): luego las ideas son distintas: luego son dos términos los que estan jugando en la comparacion; luego no hay verdadera comparacion, pues para que la haya es indispensable que los términos de la cuestion se comparen con un solo término medio (princ. 5.°).

REGLA 2.ª En ningun caso deben los términos ser mas universales en la conclusion que en las premisas. Demost. La conclusion se deriva de las premisas; luego debe contenerse en ellas: pero lo universal no se contiene en lo particular; (princ. 4.°) luego..... será pues vicioso este silogismo:

Todo círculo tiene 360 grados:
Todo círculo es figura:

(1) Lec. 1.ª

Luego toda figura tiene 360 grados.

El término *figura* universal en la conclusion, (princ. 1.°) es término particular en la premisa (princ. 2.°).

COROLARIOS.

1.

En las premisas hay siempre mas términos universales que en la conclusion." Demost. El término medio que nunca entra en la conclusion, debe ser término universal en una de las premisas por lo menos (reg. 1.ª); y todo término que es universal en la conclusion, debe serlo tambien en las premisas (reg. 2.ª); luego.....

2.

Siendo negativa la conclusion, debe el atributo ser término universal en la premisa." Demost. Cuando la conclusion es negativa, el atributo es término universal (princ. 3.°); pero los términos que son universales en la conclusion, deben serlo en las premisas (regla 2.ª); luego...

3.

Siendo negativa la conclusion, es imposible que la mayor sea particular afirmativa." Demost. El atributo de la conclusion negativa es término universal; luego debe ser término universal en la mayor (reg. 2.ª): pero en las particulares afirmativas ambos términos son particulares (princ. 1.° y 2.°); luego...

REGLA 3.ª De dos premisas negativas nada se concluye." Demost. Las dos premisas negativas manifiestan que ni el atributo ni el sugeto de la cuestion convienen con el término medio; pero en este caso no puede inferirse que los dos convienen entre sí, ni tampoco que no convienen: luego nada puede inferirse. Para concluir lo primero es indispensable que ambos términos convengan con el tercero, y para concluir lo contrario, es indispensable que uno de los dos convenga, y que disconvenga el otro (princ. 6.°). En menos pa-

labras: para concluir afirmando ó negando la cuestion, es menester comparar sus términos con el medio, y la comparacion es impracticable, no habiendo relacion comun entre ellos. Por ejemplo.

Los españoles no son turcos:
Los turcos no son cristianos:
Luego...

¿Qué inferimos de aquí? *los españoles no son cristianos*? *los españoles son cristianos*? ninguna de estas proposiciones se sigue de aquellas premisas.

REGLA 4.ª De dos premisas afirmativas no puede derivarse conclusion negativa." Demostración: las dos premisas afirmativas manifiestan que los dos términos de la cuestion se identifican ó convienen con el tercero: luego manifiestan que los dos se identifican ó convienen entre sí (princ. 6.º); luego debe afirmarse el uno del otro; luego la proposicion debe ser afirmativa; luego no puede ser negativa.

COROLARIO.

Una proposicion negativa no puede probarse con dos premisas afirmativas."

REGLA 5.ª La conclusion sigue siempre á la parte mas débil:" quiere esto decir, que si una de las premisas fuere afirmativa y la otra negativa, la conclusion deberá ser negativa; y que si una de las dos fuere universal y la otra particular, la conclusion deberá ser particular. Demost. de la 1.ª part. La premisa negativa afirma que uno de los términos de la cuestion no conviene con el tercero; pero cuando uno de los términos de la cuestion no conviene con el tercero, los dos no convienen entre sí (princ. 6.º), y la no conveniencia se expresa con la negacion: luego....: Ejemp.

Lo inextenso *no* puede disolverse:
El alma humana es inextensa:
Luego el alma humana *no* puede disolverse.

Demostracion de la 2.ª part. Para que la conclusion sea universal afirmativa es indispensable que el sugeto sea término universal en la menor (1) (reg. 2.ª) y que sea sugeto (princ. 1.º y 2.º): luego la menor debe ser proposicion universal afirmativa. El término medio deberá tomarse universalmente en la mayor, (reg. 1.ª) y por consiguiente ser sugeto (princ. 2.º): luego la mayor será proposicion universal afirmativa. Luego una conclusion universal afirmativa exige necesariamente dos premisas universales afirmativas. Luego si una de ellas fuere particular, la conclusion no podrá ser universal; luego será particular: ejemp.

Todo ángulo recto mide 90 grados:

Algunas figuras geométricas son ángulos rectos:

Luego: *algunas* figuras geométricas miden 90 grados.

REGLA 6.ª De dos premisas particulares nada se concluye." Demost. Si ambas fueren negativas no hay comparacion, ni por consiguiente conclusion (reg. 3.ª) Si ambas fueren afirmativas el término medio será término particular en ambas premisas, ahora esté de sugeto, ahora de atributo (princ. 1.º y 2.º) y por consiguiente el silogismo no concluirá (regla 1.ª): si una de las dos fuere negativa, lo será la conclusion (reg. 5.ª) en cuyo caso deberá haber en las premisas por lo menos dos términos universales, el atributo de la conclusion (reg. 2.ª) y el término medio (reg. 1.ª): luego una de las premisas deberá ser universal afirmativa, porque si la universalidad la colocamos en los atributos, resultarán ambas negativas (princ. 2.º y 3.º), y por consiguiente no habrá conclusion (reg. 3.ª): luego es imposible que las dos sean particulares afirmativas.

P. Pueden reducirse estas reglas á algun principio general que las comprenda todas?

R. Si reflexionamos que el concluir ó demostrar consiste en derivar una verdad de otra: que para que una verdad se

(1) La menor del silogismo es la proposicion en que se compara el sugeto de la cuestion con el término medio. (Lec. ant.)

derive de otra, es indispensable que se contenga en ella, ó lo que es idéntico, que la continente sea mas universal que la contenida: y por último, que el procedimiento natural y constante de la razon humana en esta operacion es comparar lo general con lo particular por medio de una idea comun ; fácilmente inferirémos que las seis reglas que establece la Lógica para asegurar la bondad del razonamiento se pueden compendiar en estas dos: 1.ª que se concluya siempre lo particular de lo general y nunca esto de aquello: 2.ª que se haga ver la continencia de lo particular en lo general por medio de una tercera idea: ó expresando los dos conceptos con una sola fórmula; que se demuestre que la verdad cuestionada se contiene en otra verdad conocida (1).

(1) A las tres preposiciones del silogismo, ó á los tres conceptos de que se compone la argumentacion, llamaron los latinos *propositio, asumptio, complexio.* Véase en confirmacion de lo que decimos arriba, como define Ciceron el valor respectivo de estas voces. Propositio, per quam *locus* is brebiter exponitur, ex quo vis omnis opportet emanare ratiocinationis: Assumptio, per quam id *quod ex propositione ad ostendendum pertinet*, assumitur: Complexio, per quam id quod conficitur ex omni argumentatione, brebiter exponitur. (de inv. rhet. lib. 1. c. 37.) Establecimiento del principio, de la verdad general ò del tópico (*locus*) en que se contiene la verdad menos general que debe demostrarse, y que por lo mismo es la fuente de donde esta se deriva: aplicacion del principio á la cuestion , tomando del primero lo necesario para mostrar y hacer ver que contiene á la segunda: resultado de la operacion, la cuestion resuelta. En el lenguage de la escuela diriamos *mayor*, *menor* y *conclusion*, porque la mayor del silogismo regularmente es la proposicion en que se establece el principio, la verdad general, ó el gènero; la menor la que aplica el principio á la cuestion, mostrando que esta se contiene en aquel, es parte suya y especie de su género; y la conclusion presenta despejado el problema. *La virtud es laudable*, (principio): *la aplicacion es virtud*, (es una especie del género virtud, una idea contenida en la extension de aquella): luego, lo que de aquella se predica, se predica de esta, *la aplicacion es laudable*; que es lo que se trataba de demostrar.

Leccion tercera.

DE LAS FIGURAS Y LOS MODOS DEL SILOGISMO.

PREGUNTA. Qué son figuras del silogismo?

RESPUESTA. Las diferentes formas que toma por efecto de la varia colocacion del término medio en las premisas.

P. Cuántas son las figuras del silogismo?

R. Cuatro, porque estas son las colocaciones posibles del término medio en las premisas, únicas proposiciones del silogismo donde tiene entrada (1). Si el término medio fuere sugeto en la mayor y atributo en la menor, el silogismo se dice que está construido en la 1.ª figura; si hiciere de atributo en ambas, se dice que está formado en la 2.ª figura; si de sugeto en ambas, el silogismo pertenece á la 3.ª figura; y últimamente, si fuere atributo en la mayor y sugeto en la menor, el silogismo corresponde á la 4.ª figura. Aristóteles admitió las tres primeras y rechazó la última: Galeno, célebre como médico y como filósofo (2), defendió con gran calor su legitimidad

P. Qué son modos del silogismo?

R. Las especies en que se dividen las figuras por razon de la cualidad y cuantidad de las tres proposiciones de que consta.

P. Por qué las figuras admiten variedad de modos?

R. Porque en todas cuatro puede modificarse variamente el silogismo á consecuencia de la combinacion de sus tres

(1) Lec.. 1.ª

(2) Pertenece á la escuela de Alejandría: nació el año 131 de la Era cristiana, y murió el de 210.

proposiciones consideradas con relacion á la cualidad y cuantidad que tuvieren.

P. Cuàntas son las combinaciones posibles de las tres proposiciones del silogismo por razon de su cualidad y cuantidad?

R. Sesenta y cuatro, pues tantas son, segun la teoría de las combinaciones, las que resultan tomando de tres en tres ó por ternas, las cuatro letras representativas de la cualidad y cuantidad de las proposiciones. Pero la lógica desecha por viciosas cincuenta y cuatro, que dan conclusiones contrarias á las reglas de la argumentacion, no admitiendo sino diez que concluyen legitimamente, y son estas:

AAA. AAI. AEE. AII. AOO. EAE. EAO. EIO. IAO. OAO.

P. Cuántos son los modos del silogismo?

R. Diez y nueve; porque, aunque las combinaciones legítimas de las tres proposiciones de que consta, no son mas que diez, pero algunas de ellas concluyen bien en mas de una figura, y esto hace que su número se multiplique.

P. Cuál es la primera figura del silogismo?

R. Aquella en que el término medio es sugeto de la proposicion mayor y atributo de la menor.

P. Como concluyen legitimamente los silogismos construidos en la 1.ª figura?

R. Cumpliendo la siguiente regla: en la 1.ª figura del silogismo la mayor debe ser universal y la menor afirmativa."

P. Cuantos modos admite esta figura?

R. Cuatro, de los cuales dos concluyen afirmativa y dos negativamente, y en cada serie, uno dá conclusion universal y otro la dà particular.

Mod. afirmat. { A A A / A I I	Mod. negat. { E A E / E I O
A. toda *virtud* es laudable:	E. ningun *délito* debe celebrarse.
A. la aplicacion es *virtud*:	A. el duelo es un *delito*:
A. luego la aplicacion es laudable.	E. luego el duelo no debe celebrarse.

A. todo *ángulo recto* mide 90 grados:
I. algunas figuras geométricas son *ángulos rectos:*
I. luego algunas figuras geométricas miden 90 grados.

E. ningun *agravio* es permitido:
I. algunas chanzas son *agravios*:
O. luego algunas chanzas no son permitidas.

P. Cual es la 2.ª figura del silogismo?

R. Aquella en que el término medio hace de atributo en ambas premisas.

P. Cómo concluye rectamente el silogismo construido en la 2.ª figura?

R. Cumpliendo la siguiente regla: en la 2.ª figura del silogismo la mayor debe ser universal y una de las premisas, juntamente con la conclusion, negativa."

P. Cuantos modos admite esta figura?

R. Cuatro, y todos concluyen negando; dos de ellos universal, y dos particularmente; á saber:

mod. univ. { E A E / A E E   mod. part. { E I O / A O O

E. ningun ser criado es *infinito:*
A. Dios es *infinito:*
E. luego Dios no es ser criado:

A. la sensacion es *fenómeno pasivo:*
E. la atencion no es *fenómeno pasivo:*
E. luego la atencion no es sensacion.

E. ninguna verdad es *nociva:*
I. algunas opiniones filosóficas son *nocivas:*
O. luego algunas opiniones filosóficas no son verdades.

A. toda buena máxima de gobierno debe ser *realizable:*
O. algunas teorías de Platon en su *República* no son *realizables:*
O. luego algunas etc. no son buenas máximas de gobierno.

P Cual es la 3.ª figura del silogismo?

R. Aquella en que el término medio entra de sugeto en ambas premisas.

P. Cómo concluye legítimamente el silogismo construido en esta figura?

R. Cumpliendo la siguiente regla: en la 3.ª figura del silogismo la menor debe ser afirmativa y la conclusion particular.

P. Cuantos modos admite esta figura?

R. Seis, y todos concluyen particularmente: tres son afirmativos y tres negativos.

mod. afirmat.	mod. neg.
A A I	E A O
A I I	E I O
I A I	O A O

A. el *aire* es fluido:	E. ningun *enemigo* debe ser aborrecido:
A. el *aire* es cuerpo:	A. todo *enemigo* desagrada:
I. luego hay cuerpos (algunos cuerpos son) fluidos.	O. luego algunas cosas que desagradan, no deben ser aborrecidas.
A todos los *fenómenos naturales* son hechos ciertos:	E. ninguna *destemplanza* es provechosa:
I. muchos (1) *fenómenos naturales* son inexplicables.	I. algunas *destemplanzas* se toleran
I. luego hay cosas inexplicables que son hechos ciertos.	O. luego algunas cosas que se toleran no son provechosas:
I. algunas *virtudes* se miran con desprecio.	O. algunos *préstamos á interés* no estan prohibidos:
A. toda *virtud* es cosa digna de alabanza:	A. todo *préstamo á interés* es usura:
I. luego hay cosas dignas de alabanza, que se miran con desprecio.	O. luego algunas usuras no estan prohibidas.

P. Cual es la 4.ª figura del silogismo?

R. Aquella en que el término medio hace de atributo en la mayor y de sugeto en la menor.

P. Concluyen legítimamente los silogismos construidos en esta forma?

R. La legitimidad de sus conclusiones no es disputable; pero los modos de sacarlas son violentos y la razon rara vez ó nunca los emplea. Por eso los dialécticos casi generalmente los

(1) Es término particular porque expresa una fraccion indeterminada del universal ó del todo. (Art. 1.º lec. 1.ª)

desechan, sustituyéndolos con otros que llaman modos indirectos de la 1.ª figura.

P. Cómo concluyen legítimamente los silogismos constuidos en la 4.ª?

R. Cumpliendo la siguiente regla: "en la 4ª figura del silogismo si la mayor fuere afirmativa, la menor debe ser universal; y si la menor fuere afirmativa, la conclusion debe ser particular."

P. Cuantos modos admite esta figura?

R. Cinco, dos afirmativos y tres negativos; cuatro concluyen particular y uno solo universalmente.

mod. afirmat. { A A I / I A I

mod. negat. { A E E / E A O / E I O

A. toda afectacion *nos hace odiosos*:
A. todo lo que *nos hace odiosos* debe evitarse:
I. luego algo que debe evitarse es la afectacion.

I. algunos locos *dicen la verdad*:
A. todo el que *dice la verdad* merece ser creido.
I. luego algunos que merecen ser creidos son algunos locos.

A. todos los males de esta vida son *males transitorios*:
E. ningun *mal transitorio* debe afligirnos con extremo.
E. luego ninguno de los males que nos deben afligir con extremo son los males de esta vida.

E. ninguna planta *siente*:
A. todo *lo que siente* tiene vida:
O. luego algo que tiene vida no es planta.

E. Ningun desgraciado *está contento*:
I. Algunos que *estan contentos* son pobres:
O. luego algunos pobres no son desgraciados. (1)

(1) Estos giros embarazosos del raciocinio se evitan, ya trocando el órden de las premisas, ya variando la colocacion del término medio: ejemp.
A. todo lo que *nos hace odiosos* debe evitarse;
A. la afectacion *nos hace odiosos*;
A. luego la afectacion debe evitarse.

P. Qué se propone la lógica trazando las reglas comprendidas en esta leccion?

R. Proporcionar métodos seguros y sencillos para compulsar la legitimidad de la deduccion en las varias formas con que puede producirse. El silogismo es el alma de todo raciocinio, cuya esencia consiste, sean cuales fueren sus modificaciones especiales, en descubrir lo particular en lo general, por medio de un término de comparacion que haga ver la especie contenida en el género; y los que la dialéctica llama modos silogísticos, no son en realidad de verdad sino los diferentes giros de la razon, ó los distintos caminos que toma para venir á este resultado. La teoria pues de los modos, que como todo lo concerniente al silogismo, es un edificio construido conforme á los principios de la mas exacta geometría (1), nos ofrece reglas infalibles para corregir el vicio de nuestras propias deducciones, y criterios seguros para conocer el de las agenas. Esto no admite duda; mas fuera despropósito el inferir de aqui, que el mérito de las demostraciones y razonamientos consiste en que se produzcan con las formas áridas del silogismo; y mucho mayor desacierto seria el creer, que el estudio de las reglas de la deduccion nos dispensa de la observacion analítica, que es la única que nos puede conducir al conocimiento de las verdades generales de donde debe partir aquella, y sin las cuales el silogismo no es mas que un entretenimiento pueril y vano. Todos los extremos son viciosos: tan ageno es de la sana filosofia el dar al arte de silogizar, que realmente es el arte de deducir y demostrar, una

---

E. ningun *mal transitorio* debe afligirnos con extremo:
A. los males de esta vida son *transitorios*,
E. luego no deben afligirnos con extremo.
E. ningun desgraciado *está contento*:
I. algunos pobres *están contentos*:
O. luego algunos pobres no son desgraciados.
E. las plantas, aunque viven, *no sienten*:
I. algunos seres que viven, *sienten*:
O. luego algunos seres que viven, no son plantas.

De donde se infiere, que los silogismos de la 4.ª se pueden reducir muy naturalmente no solo á la 1.ª, sino tambien á la 2.ª figura.

(1) Damiron: logique; préface.

importancia exclusiva, como el negarle la que realmente tiene en la formacion y regularidad de los conocimientos humanos.

Leccion cuarta.

DE LOS SILOGISMOS COMPUESTOS.

PREGUNTA. Qué son silogismos compuestos?

RESPUESTA Se llaman asi á diferencia de los simples, que son todos los demas, aquellos en cuya construccion entran ciertas proposiciones compuestas, las cuales complican un tanto el procedimiento deductivo, y hacen necesario que la argumentacion se sugete á reglas especiales, fuera parte de las generales y comunes.

P. Cuántas son las especies de silogismos compuestos?

R. Tres: los condicionales, los disyuntivos y los copulativos.

P. Qué es el silogismo condicional?

R. Aquel cuya mayor es una proposicion condicional, que contiene explicitamente la conclusion. La proposicion condicional se compone de dos miembros, el *antecedente* y el *consiguiente*, de tal modo relacionados, que el segundo venga á ser como una ilacion necesaria del primero

P. Cómo se forma el silogismo condicional?

R. Se puede formar de dos modos; ó bien afirmando el antecedente en la menor y el consiguiente en la conclusion; ó negando el consiguiente en la menor y el antecedente en la conclusion: ejemp.

Si Dios es nuestro Criador, debemos amarlo:	Si la atencion fuese una sensacion transformada, sería fenómeno pasivo:

es nuestro Criador:	no es fenómeno pasivo:
luego debemos amarlo.	luego no es sensacion transformada. (1)

P. Cómo concluirán legítimamente los silogismos condicionales?

R. Construyéndose con sugecion á su regla que es esta: "afirmado el antecedente en la menor, debe afirmarse el consiguiente en la conclusion; y negado el consiguiente en la menor, debe negarse el antecedente en la conclusion."

P. Cuándo son viciosos estos silogismos?

R. Cuando pecan contra cualquiera de los dos extremos de la regla establecida, ya concluyendo el antecedente del consiguiente, ya la negacion del consiguiente de la negacion del antecedente: ejemp.

Si Pedro tomáre un veneno morirá:	El que blasfema, ofende á Dios:
Pedro morirá:	Pedro no blasfema:
luego tomará un veneno.	luego no ofende á Dios.

Para que estas ilaciones fuesen exactas, sería menester que no hubiese mas modo de morir que el envenenamiento, ni mas ofensa de Dios que la blasfemia: los dos términos están tomados con mas generalidad en las conclusiones, que en sus respectivas premisas, y este es el inconveniente que se corre alterando el órden que previene la regla. Y véase por qué hay ocasiones en que se concluye bien, aunque este órden se altere, siempre que por medio de alguna restriccion expresa ó tácita se limita la generalidad de la conclusion de modo que no exceda á la de sus premisas. Asi en este pasage de Ciceron; *si largitionem factam esse*

(1) Obsérvese de paso, que lo que hacen estos silogismos es calificar los dos miembros de que la condicional se compone; calificacion que no se toma en cuenta al establecer la proposicion condicional, cuya afirmacion recae sobre la conexion de los dos miembros y no sobre ellos mismos. (Art. 1.° lec. 4.ª)

confiterer, idque recte factum esse defenderem, facerem improbe... cum vero nihil commissum contra legem esse defendam, quid est quod meam defensionem latio legis impediat? (1) Aunque el órden que previene la regla está invertido en este razonamiento, es legítima la conclusion, por cuanto se deja entender perfectamente que el orador se contrae en ella á la misma idea presentada en la condicional. El raciocinio de Ciceron es este: si yo confesase que Murena habia comprado los votos y tratase de justificar un hecho que está prohibido por la ley, mi defensa sería ilegal: pero yo no trato de justificar el hecho, puesto que niego su existencia; luego mi defensa *en este punto* no es ilegal, ó no es contraria *á la ley que prohibe comprar los votos.* Hágase igual restriccion en los dos ejemplos que propusimos antes, y los veremos concluir exactamente:

Si Pedro tomáre un veneno morirá *envenenado*:	El que blasfema, ofende á Dios:
no tomará veneno:	Pedro no blasfema:
luego no morirá *envenenado.*	luego no ofende á Dios *con blasfemias.*

P. Qué es el silogismo disyuntivo?

R. Aquel cuya mayor es una proposicion disyuntiva, proposicion que tiene por esencia llevar un atributo que comprende dos ó mas ideas incompatibles en un mismo sugeto (2).

P. Cómo se forma el silogismo disyuntivo?

R. Se puede formar de dos modos: 1.° negando del sugeto en la menor una de las dos ideas incompatibles contenidas en el atributo, ó todas menos una, si aquellas fueren muchas (3), y afirmando la restante en la conclusion: 2.° afirmando en la me-

(1) Pro L. Muræna. c. 3.
(2) Art. 1,° lec. 4.ª
(3) La disyuntiva puede reunir en el atributo mas de dos miembros; pero esta circunstancia es indiferente para la regularidad del silogismo, que tendrá toda su fuerza siempre que se excluyan del sugeto todos los miembros menos uno. Discurriria muy bien el general que exhortando á sus tropas digese: Soldados: en la situacion en que nos hallamos no queda mas recurso que huir, morir ó vencer: no conviene que volvamos la espalda al enemigo ni que nos dejemos matar; luego debemos esforzarnos por alcanzar la victoria.

nor una de dichas ideas y negando en la conclusion la otra, ó las demas, si fueren muchas. El primero de estos dos modos es el mas usual y el mejor. Ejemp.

Los malvados deben expiar sus delitos en esta vida ó en la otra:	El alma humana es sustancia espiritual ó corpórea:
Hay malvados que no expian sus delitos en esta vida:	Es sustancia espiritual:
Luego los expiarán en la otra.	Luego no es corpórea.

P. Qué condiciones debe tener el silogismo disyuntivo para que concluya rectamente?

R. Las tres recopiladas en esta regla: 1.ª que no haya medio entre los miembros de la disyuncion: 2.ª que uno de los miembros convenga al sugeto de la disyuntiva: 3.ª que si la menor fuere negativa, sea afirmativa la conclusion; y vice versa." Es muy dudosa la legitimidad de la conclusion en este raciocinio que Ciceron propone por ejemplo; *aut metuamus Carthaginenses opportet, aut eorum urbem diruamus. Ac metuere quidem non opportet. Restat igitur ut urbem diruamus* (1): dudosa, decimos, porque se conciben muchos medios posibles entre el temor de los romanos á los cartagineses y el esterminio de esta república.

P. Qué es el silogismo copulativo?

R. El que tiene por proposicion mayor una copulativa negativa, cuyo predicado reuna ideas ó circunstancias incompatibles á un mismo tiempo en un sugeto.

P. Cómo se forma el silogismo copulativo?

R. Afirmando del sugeto en la menor uno de los miembros incompatibles, y negando el otro en la conclusion: ejemp.

Ninguno puede estar á un mismo tiempo en dos lugares, v. g. en Madrid y en Sevilla:
Tal dia y á tal hora mi cliente estuvo en Madrid:
luego no estuvo en Sevilla.

ó

estuvo en Sevilla
luego no estuvo en Madrid.

(1) De inv. rhet. c. 39.

P. Qué es menester para que concluya el silogismo copulativo?

R. Que precisamente se afirme en la menor uno de los dos miembros, sea el que fuere, y se niegue el otro en la conclusion. Si este órden se invirtiere, el silogismo no concluirá, como por ejemp.

Ninguno puede estar á un mismo tiempo en Madrid y en Sevilla:

Tal dia y á tal hora mi cliente no estuvo en Madrid:
luego estuvo en Sevilla.

ó

no estuvo en Sevilla:
luego estuvo en Madrid.

El vicio de estas des ilaciones salta á los ojos, porque aunque es verdad que un hombre no puede estar á un mismo tiempo en dos partes, y que por consiguiente constando que está en una, se infiere de rigorosa necesidad que no está en ninguna otra; no asi por el contrario se sigue que esté en un lugar determinado, por el mero hecho de no hallarse en otro. Deducir esto segundo es deducir mas de lo que permiten las premisas, es pecar contra la regla fundamental del raciocinio, que es que la conclusion se contenga en el antecedente, lo particular en lo general.

Leccion quinta.

DE LAS ARGUMENTACIONES NO SILOGISTICAS.

Pregunta. Cuales son las argumentaciones no silogísticas?

Respuesta. Las que concluyen empleando mas número de proposiciones del que admite el silogismo rigoroso. En este solo tienen cabida tres; las dos premisas y la conclusion. La conclusion de todo razonamiento debe contenerse en sus premisas y derivarse de ellas; asi que, cuando las premisas no son evidentes por sí mismas, lo cual sucede pocas veces, la conclusion,

aunque legítima, no resuelve el problema, no lo demuestra; pues resolver ó demostrar una proposicion es hacer ver que se contiene, no como quiera en otra verdad, sino en otra verdad *conocida*. En este caso el método de la escuela de Aristóteles, que es el adoptado de muy antiguo para las discusiones ó certámenes llamados escolásticos, previene que la premisa dudosa ó negada, se prueba por medio de otro silogismo; y que si todavia no quedare la verdad suficientemente esclarecida, se prolongue la serie de los silogismos hasta obtener el resultado de la demostracion que es introducir la idea problemática en la region de otra idea ó de otra verdad incuestionable. Este procedimiento, aunque sencillo y seguro, es inelegante y fastidioso, porque obliga á repetir muchas veces las mismas ideas y las mismas palabras con una monotonía de formas insufrible á la delicadeza del buen gusto. Asi es, que ni en los razonamientos oratorios, ni en las discusiones políticas y literarias, ni en la conversacion familiar se emplea el silogismo puro sino muy rara vez, y nunca lo que se llama sistema ó método de razonar silogístico. Lo que se hace es, encadenar las proposiciones de modo que el establecimiento de una verdad conocida prepare y facilite la inteligencia de otra verdad inmediata, ésta la de otra tercera, y asi succesivamente hasta lograr el fin que debe proponerse el que razona, que es la demostracion del punto discutido. Si la verdad de alguna de las proposiciones que se van sentando en el razonamiento, fuere dudosa, inmediatamente, y antes de pasar á la conclusion, se procura dilucidarla con otra proposicion ó con otra serie de proposiciones acomodadas al efecto; y todo esto se hace variando las formas del decir, y siguiendo, hasta donde es conveniente y permitido, los movimientos del corazon, que no puede dejar de interesarse y tomar parte en las verdades que la razon va descubriendo. Para ilustrar con un ejemplo práctico la diferencia de los dos métodos, reducirémos á las formas del silogismo un razonamiento de Ciceron, y luego lo transcribiremos en el estilo oratorio con que él mismo lo presenta. La cuestion que se trata de resolver es esta: si los jueces de Tebas tienen ó no facultad para absolver á Epaminondas de la pena en que ha incurrido, infringiendo la

ley que le ordenaba entregar el mando del ejército. El motivo de dudar es que Epaminondas, conservando el mando de las tropas ha derrotado á los Espartanos y salvado á su patria; razon mas que suficiente para declararlo no comprendido en la disposicion de una ley, que hubiera exceptuado este caso, si hubiese podido preverlo. Quien razona es el supuesto acusador de Epaminondas, tratando de persuadir á sus jueces, que no pueden dejar de condenarlo.

Epaminondam absolvere nefas est:
ergo condemnare debetis.

Epaminondam absolvere nefas est, si absolvendi non sit vobis potestas:
atqui absolvendi Epaminondam non est vobis potestas:
ergo absolvere nefas est.

Absolvere Epaminondam non potestis, nisi judicando juxta exceptionem legis scripto adhibitam:
sed judicandi juxta exceptionem legis scripto adhibitam non est vobis potestas:
ergo absolvendi Epaminondam non est vobis potestas.

Quibus non licet exceptionem legis scripto adhibere, certe nec licet juxta ejusmodi exceptionem judicare:
sed vobis non licet exceptionem legis scripto adhibere:
vobis igitur non licet juxta illam judicare.

Exceptionem legis scripto adbibere non licet, quibus non licet ne verbo quidem legem corrigere:
sed vobis non licet legem ne verbo quidem corrigere:
ergo non licet exceptionem legis scripto adhibere.

Legem corrigere nec ipse populus Thebanus potest, nec patietur ab alio corrigi:
sed quod populus thebanus nec facere potest, nec fieri patietur, vobis non licet, qui constituti judices ab ipso estis:
ergo vobis non licet.

Véase ahora como el orador romano presenta el razonamiento: Si, judices, id, quod Epaminondas ait legis scriptorem sensisse, adscribat ad legem et addat exceptionem hanc, EXTRA QUAM SI QUIS REIPUBLICÆ CAUSA EXERCITUM NON TRADIDERIT,

patiemini? non opinor. Quod si vosmetipsi, quod à vestra religione et sapientia remotissimum est, istius honoris causa hanc eandem exceptionem, injussu populi, ad legem adscribi jubeatis, populus Thebanus patieturne id fieri? profecto non patietur. Quod ergo adscribi ad legem nefas est, id sequi, quasi adscriptum sit, rectum vobis videatur? Novi vestram intelligentiam, non potest ita videri, judices. Quod si litteris corrigi neque ab illo, neque à vobis scriptoris voluntas potest; videte ne multo indignius sit, id re et judicio vestro mutari, quod ne verbo quidem commutari potest (1).

P. Entre los razonamientos que emplean para concluir mas proposiciones de las que pide el silogismo, hay algunas que convenga notar particularmente?

R. Sí, y son el epikeréma, el dilema, el sorites y la induccion.

P. Qué es el epikeréma?

R. Epikeréma, voz griega que puede traducirse por la española *probanza*, es el nombre técnico que dan los lógicos á la argumentacion emancipada del método silogístico, ó sea al razonamiento, en que se producen las pruebas de las premisas inmediatamente despues de sentarlas y antes de bajar á la conclusion. Ciceron propone este ejemplo: *melius accurantur, quæ consilio geruntur, quam quæ sine consilio administrantur*. Domus ea, quæ ratione regitur, omnibus instructior est rebus, et apparatior, quam ea, quæ temere et nullo consilio administratur: Exercitus is, cui præpositus est sapiens et callidus imperator, omnibus partibus commodius regitur, quam is, qui stultitia, et temeritate alicujus administratur. Eadem navigii ratio est: nam navis optime cursum conficit ea, quæ scientissimo gubernatore utitur. *Nihil autem omnium rerum melius, quam omnis mundus administratur*. Nam et signorum ortus et obitus definitum quendam ordinem servant, et annuæ commutationes, non modo quadam ex necessitate semper eodem modo fiunt, verum ad utilitates quoque rerum omnium sunt accommodatæ, et

(1) De inv. rhet. c. 33.

diurnæ, nocturnæque vicissitudines, nulla in re unquam mutatæ quidquam nocuerunt. Quæ signo sunt omnia, non mediocri quodam consilio naturam mundi administrari. *Consilio igitur mundus administratur* (1).

Esta es la conclusion del razonamiento, cuyas premisas son las dos proposiciones señaladas con caracteres cursivos, y los demas conceptos ingeridos en el discurso son las pruebas respectivas de las premisas. Este ejemplo debe hacernos comprender lo que ya antes de ahora hemos indicado; que toda argumentacion, todo razonamiento, sea cual fuere su extension y su forma, puede reducirse á la sencillez del silogismo, y que un discurso concluyente es un silogismo cuyas premisas estan bien probadas. El mismo orador á quien acabamos de citar, y de quien puede decirse lo que de Platon decia él, *que es tan excelente maestro en el arte de discurrir, como en el de hablar*, observa que hay ocasiones en que las premisas son tan claras que escusan toda prueba, y entonces basta proponerlas y concluir inmediatamente, como en este ejemplo que es suyo: *Si summopere sapientia petenda est, summopere stultitia vitanda est. Summo autem opere sapientia petenda est: summo igitur opere stultitia vitanda est.* Este es el silogismo puro que Ciceron llama argumentacion de tres miembros (*argumentatio tripartita*). Cuando una de las premisas es evidente y la otra no, aquella se enuncia y esta se prueba hasta demostrarla, antes de concluir. Ciceron propone estos dos ejemplos: *Si opportet sapere, dare operam philosophiæ convenit*; *opportet autem sapere*: *igitur dare operam philosophiæ convenit. Si quo die ista cædes Romæ facta est, ego Athenis eo die fui, interesse in cæde non potui*: *fui autem Athenis eo die*; *igitur in cæde interesse non potui*. La menor del primero de estos silogismos y la mayor del segundo son verdades tan obvias de suyo, que seria tiempo perdido el que se gastase en probarlas: no sucede lo mismo con las otras dos: la utilidad de una ciencia determinada, siquiera sea la filosofía, puede contradecirse; la estancia en Atenas el dia que en Roma se cometió el homicidio, es un hecho que debe hacer constar el interesado en alejar de

(1) De invent. lib. 1.º c. 34.

si la sospecha: en ambos casos hay que probar una de las dos premisas, y resultará el razonamiento que Ciceron llama de cuatro miembros (*argumentatio quadripartita*). Ultimamente, puede suceder que ambas premisas necesiten de pruebas; como en el discurso en demostracion de la providencia divina citado antes: como en la excelente oracion de Tulio en defensa de Milon, la cual se reduce á establecer y probar estas dos premisas: *es lícito en defensa de la propia vida dar muerte al agresor*: *Milon mató á Clodio por defender su propia vida*: á fin de concluir que Milon debe ser absuelto del cargo que se le hace por razon de este homicidio. A esta especie de razonamiento llama Ciceron argumentacion de cinco miembros (*argumentatio quinquepartita*), y una y otra la denominan los lógicos con nombre comun epikeréma.

P. Qué es el dilema?

R. El dilema (1) es una argumentacion en que se establece por primera premisa una proposicion disyuntiva, compuesta por lo comun de dos ó tres condicionales construidas de modo, que el antecedente de cada cual venga á ser alguno de los miembros de la disyuntiva, y el consiguiente alguna proposicion que el adversario (2) no puede admitir sin contradecirse ó sin caer en error manifiesto. El resultado de estas combinaciones del raciocinio dilemático es concluir al contrario encerrándolo, por explicarnos asi, en un paso difícil, cuyas salidas están tomadas de antemano. Los ejemplos ilustrarán la definicion. Supóngase que disputamos con un escéptico, y que nos proponemos hacerle conocer su error empleando este dilema: "Cuando afirmais que ninguna verdad se conoce con certidumbre, una de dos; ó teneis seguridad en lo que decis, ó no la teneis. Si lo primero, admitis por lo menos una verdad como cierta, la de esta proposicion, *dudo de todo*. Si lo segundo, habreis de confesar que no teneis fé en

(1) Voz griega: significa argumento que aprieta por dos lados. Ciceron lo llama *complexio*, dándole el mismo nombre con que se expresa la conclusion del silogismo. (Lec. 2.ª)

(2) El dilema es una argumentacion agresiva, que siempre supone la disputa y el debate.

vuestro propio aserto. Luego, ó es falso que de todo dudais, ó teneis qué admitir el absurdo de que no creis en lo mismo que creeis."—A este género pertenece el argumento de Ciceron contra Catilina en aquel sentido apóstrofe que pone en boca de la patria. *Quamobrem discede, atque hunc mihi timorem eripe: si verus, ne opprimar; sin falsus, ut tandem aliquando timere desinam* (1). El raciocinio es este: ó tengo razon ó no la tengo para temerte presente: si mi temor fuere fundado, debes alejarte de mí, para no consumar el parricidio; si infundado, debes tambien alejarte, para que yo quede libre de la continua zozobra en que me tiene tu presencia: luego de todos modos, ahora seas inocente ó culpado, debes alejarte de Roma (2).

P. Qué es menester para que el dilema concluya?

R. Dos condiciones: 1.ª que la disyuntiva no admita medio, porque si lo tuviere, podrá el contrario á quien pretendemos encerrar en la argumentacion, evadirse por él: 2.ª que los antecedentes de las condicionales esten estrechamente enlazados con sus consiguientes, de tal suerte que estos sean derivaciones necesarias y forzosas de aquellos; porque si no lo fueren, el contrario podrá negar el dilema sin contradecirse y sin caer en absurdo, extremos que son inevitables, cuando el dilema está bien formado.

P. Qué valor tiene esta argumentacion?

R. Mucho, cuando está bien hecha: entonces es una de las mas brillantes, y sin duda la mas victoriosa. Pero si no cumpliere alguna de las dos condiciones que constituyen todo su vigor, es flaca por extremo y puede convertirse en arma contra el

(1) In L. Cat. or. I. c. 7.

(2) Con motivo de este ejemplo conviene observar que asi como se invierte la colocacion lógica de los términos de la proposicion, (art. 1.° lec. 5.ª) asi tambien puede invertirse el órden lógico de las proposiciones del raciocinio: circunstancia muy comun en el razonamiento oratorio y hasta en el familiar, no solo sin inconveniente, pero antes bien ganando mucho el argumento en animacion y energía. El *quamobrem discede, atque hunc mihi timorem eripe,* es la conclusion del raciocinio, cuya proposicion menor ó segunda premisa son las dos condicionales que siguen; y la primera premisa ó la mayor es la disyuntiva, que Ciceron omite, por estar suficientemente sobreentendida en lo restante del concepto.

mismo que la emplea; y esto es lo que en el lenguage de Ciceron se llama *conversio argumenti* y en el de la Escuela *retorquere argumentum.* Ciceron presenta por ejemplo de dilema endeble y facilmente *convertible* este tomado de unos versos de Ennio,

Nam si veretur, quid eum accuses, qui est probus?
Sin inverecundum animi ingenium possidet,
Quid eum accuses, qui id parvi auditu æstimet?

La consecuencia que parece derivarse de este concepto es, que no debe reprenderse al sugeto de quien se trata, ahora fuere un hombre de probidad, ahora un depravado: porque en el primer caso no merece la reprension, y en el segundo no se aprovechará de ella. Ciceron muestra la debilidad de este raciocinio y la facilidad con que puede volverse contra el mismo que lo propone, haciendo esta reflexion: *immo vero accusandus est. Nam si veretur, accuses: non enim parvi auditu æstimabit. Sin inverecundum animi ingenium possidet, tamen accuses; non enim probus est* (1).

P. Qué es el sorítes?

R. El sorítes (2) ó la *gradacion*, es un razonamiento formado por medio de una serie de verdades, las cuales se van derivando unas de otras hasta llegar al término de la operacion, que es hacer ver que la última se contiene en la primera. Ciceron para probar que la idea de bien no conviene sino á la virtud, emplea esta gradacion: *omne bonum lætabile est: quod autem lætabile, id prædicandum et præ se ferendum: quod tale autem, id etiam gloriosum. Si vero gloriosum, certe laudabile: quod autem laudabile, profecto etiam honestum: quod BONUM igitur id etiam HONESTUM.* Esta cadena de proposiciones, en que cada cual es una derivacion de la anterior, viene á dar por resultado que el atributo de la última se identifica con el sugeto de la primera, ó que la idea *honestum* se contiene en, y se identifica con la idea *bonum* (3). Este modo de razonar es muy frecuente en las demos-

(1) De inv. lib. 1.º c. 45.
(2) Voz griega que significa aglómeracion ó amontonamiento.
(3) Tusc. quæst. lib. 5.º c. 15.

traciones matemáticas: por ejemplo: "El triángulo rectilíneo tiene tres ángulos: los tres ángulos del triángulo rectilíneo son iguales á la suma de dos rectos: la suma de dos ángulos rectos son 180 grados: 180 grados es la mitad de la circunferencia: luego el triángulo rectilíneo mide tantos grados como la mitad de la circunferencia.

P. Qué se necesita para que la gradacion concluya legitimamente.

R. Que las ideas intermedias por donde la última proposicion viene á eslabonarse con la primera, se ajusten tan rigorosamente entre sí, que cada cual de ellas sea derivacion necesaria de la que antecede; y que este encadenamiento de las unas con las otras se conserve sin interrupcion hasta llegar á la última.

P. Qué es la induccion?

R. La *induccion* como razonamiento (1) es una argumentacion muy parecida al sorites; es esta misma esencialmente, pues la diferencia no consiste mas que en dos circunstancias accidentales, á saber; en la forma con que se produce, que es el diálogo, y en que supone de parte del que la emplea cierta capciosidad ingeniosa para traer al adversario por medio de una serie de concesiones voluntarias á una consecuencia que él no habia previsto y que concluye contra su opinion. Esta es en sustancia la definicion de Ciceron (2) que es la legítima; y no lo que comunmente dan los autores, confundiéndola ya con la generalizacion, ya con lo que los retóricos llaman enumeracion de partes, la cual no es mas que un silogismo disyuntivo (3). Este modo de razonar ó mas bien de disputar, era

---

(1) No sea motivo el sinónimo para confundir la argumentacion inductiva con la *induccion* en el sentido propio y genuino de esta palabra, que es la facultad de elevarse de lo particular á lo general, operacion distinta del *raciocinio*, y anterior á ella. (Psic. 2.ª part. sec. 1.ª lec 6.)

(2) Inductio est oratio, quæ rebus non dubiis captat assensionem ejus, quicum instituta est: quibus assensionibus facit, ut illi dubia quædam res, propter similitudinem earum rerum, quibus assensit, probetur. (De inv. rhet. lib 1. c. 31.

(3) La enumeracion la define el mismo Ciceron diciendo, que es

muy del gusto de Sócrates (4), y es el que su discípulo Platon emplea en sus Diálogos. Sirva de muestra el siguiente trozo en que se propone hacer ver la falsedad de esta máxima; *la injusticia es mas provechosa que la justicia.* El coloquio pasa entre Trasimaco que ha sentado y defendido á su modo dicha proposicion, y Sócrates que la impugna. «*Sócrates*: ea pues, exa«minemos ahora esto: el alma no tiene su funcion propia, que «ninguna otra cosa criada, salvo ella podria cumplir? como por «ejemplo, el *cuidar*, el *gobernar*, el *deliberar*, y asi de lo demas? «Podriamos por ventura atribuir estas funciones á otra cosa que «al alma, y no tendriamos derecho de decir que ellas le son pro«pias? *Trasimaco*: por cierto á ninguna otra. *Soc.* La accion de «vivir no diriamos aun que es una de las funciones del alma? «*Trasim.* Y la mas principal. *Soc.* Con que tambien decimos que «el alma tiene su virtud particular? *Trasim.* Es cierto. *Soc.* Po«dria pues, por suerte, ó Trasimaco, desempeñar bien jamas el «alma sus funciones, privada de esta virtud que le es propia? ó «le seria imposible? *Trasim.* Imposible le seria. *Soc.* Luego es «preciso que el alma mala gobierne mal, administre mal: la bue«na, al contrario, que lo haga bien todo esto. *Trasim.* Es muy «preciso. *Soc.* Pues no hemos quedado de acuerdo en que la jus«ticia era la virtud, y la injusticia el vicio del alma? *Trasim.* «Acordádolo hemos. *Soc.* Seguiráse pues que el alma justa y el «hombre justo vivirán bien; y el hombre injusto vivirá mal. *Tra-*

---

una argumentacion en la cual, despues de expuestas muchas cosas y quitada la fuerza á las demas, la restante necesariamente se confirma. Ilustra la explicacion con este ejemplo: *Necesse est aut inimicitiarum causa ab hoc esse occisum, aut metu, aut spe, aut alicujus amici gratia, aut si horum nihil est, ab hoc non esse occisum. Nam sine causa maleficium susceptum esse non potest. Sed neque inimicitiæ fuerunt, nec metus ullus, nec spes, ex morte illius, alicujus commodi, neque ad amicum hujus aliquem mors illius pertinebat. Relinquitur igitur ut ab hoc non sit occisus.* Esta es una verdadera argumentacion disyuntiva, que pertenece á la especie de los epikerémas por cuanto lleva la prueba de una de las premisas.

(4) Hoc modo sermonis plurimum Socrates usus est, propterea quod nihil ipse afferre ad persuadendum volebat; sed ex eo, quod sibi ille dederat, quicum disputabat, aliquid conficere malebat, quod ille ex eo quod jam concesisset necesario approbare deberet. (Cic. ib. c 31.)

«*sim*. Asi debe de ser segun lo que vos decis. *Soc*. Mas aquel que «vive bien es dichoso y feliz, y el que vive mal, desdichado. «*Trasim*. Quién lo duda? *Soc*. Luego el justo es feliz, y el injus«to malaventurado, *Trasim*. Sean en buen hora. *Soc*. Pero el ser «desdichado no es nada provechoso; pero sí el ser feliz. *Trasim*. «Quién os dice lo contrario? *Soc*. Luego es falso, divino Trasima«co, *que la injusticia sea mas provechosa que la justicia* (1).»

P. Qué condiciones debe tener el argumento por induccion para ser concluyente?

R. Ciceron señala tres: las dos primeras vienen á resolverse en la regla del sorites, del cual no se diferencia sustancialmente la induccion socrática, y son estas: que sea clara y evidente la conexion entre las varias proposiciones que se van estableciendo, y que la última, aquella en donde debe concluir la demostracion, esté relacionada estrechamente con las anteriores, y nazca y se derive de ellas. La tercera se contrae á la cualidad que podemos llamar característica de este modo de argumentar, y consiste en disponer con tal arte la serie de proposiciones que el contrario debe conceder, que no vea ni presuma el término á que se le lleva; porque si no se usáre de esta cautela, dice Ciceron, el enemigo se pondrá en guardia, y tratará de evitar el golpe que le amenaza, negando alguna de las proposiciones intermedias, con lo cual desconcertará el argumento cuya fuerza estriba en las concesiones voluntarias del mismo contra quien se emplea. La conclusion en las inducciones socráticas es siempre una victoria lograda por sorpresa, y en esto se distingue, segun digimos antes, de la gradacion ó el sorites.

(1) Plat. *la Repub.* coloq. 1.° trad. de D. J. T. y G. Madrid 1805.

Leccion sesta.

DE LA DEMOSTRACION INDIRECTA Y DE LOS AXIOMAS.

Pregunta. Qué es la demostracion indirecta?

Respuesta. La demostracion se llama *indirecta* cuando resuelve la cuestion no con pruebas que hagan ver su verdad contenida en otra verdad anteriormente conocida, sino con razones que prueben ser imposible resolverla de otro modo, sin incurrir en contradiccion ó en absurdo, y que por consiguiente la solucion dada es la verdadera. Asi por ejemp. se demuestra indirectamente la creacion de la materia, haciendo ver los absurdos que resultarian de suponerla increada: asi la espiritualidad del alma humana, haciendo tocar las contradicciones que tendriamos que admitir, si la supusiésemos extensa; asi el geómetra demuestra indirectamente que una cantidad es igual á otra, v. g. A=B demostrando que cualquiera otra hipótesis que se adopte, seria contraria á tal axioma ó á tal verdad demostrada.

P. En qué se funda la legitimidad de las demostraciones indirectas?

R. En la evidencia de este principio: *es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo.* Este principio que la lógica llama *principio de contradiccion*, es el fundamento en que descansa la teoría de las proposiciones contradictorias, las cuales, segun notamos cuando se trató de ellas, tienen por naturaleza el ser absolutamente incompatibles, de suerte que demostrada la falsedad de una de las dos, por el mismo hecho se demuestra que es verdadera la otra; y *viceversa* (1). Asi pues, si demostramos con evidencia que esta proposicion *ahora es noche*, es una proposicion falsa, habremos demostrado evidentemente

(1) Art 1.° lec. 2.ª

la verdad de su contradictoria, *ahora es dia*: si acreditamos con pruebas incontestables que tal persona en determinado dia estaba en Lóndres, sin necesidad de alegar pruebas directas quedarà suficientemente probado que no estuvo en Madrid ese mismo dia; y por idéntica razon habiendo demostrado que la eternidad del mundo y la materialidad del espíritu humano son cosas imposibles, habremos demostrado de un modo indirecto, pero con evidencia rigorosa, que el mundo ha tenido principio, y que el alma humana es sustancia espiritual.

P. Qué otro nombre toma la demostracion indirecta?

R. Se llama tambien demostracion por imposible (*argumentatio per impossibile*), porque el principio de contradiccion en que se funda, es la imposibilidad ó la repugnancia absoluta que vé la razon en las contradicciones; es decir, en que las cosas sean y no sean, ó sean lo que son y no sean lo que son á un mismo tiempo. Si la razon humana pudiese admitir tal absurdo, en el mismo punto perderia todas las verdades y ella misma se aniquilaria.

P. Luego son concluyentes las demostraciones indirectas ó por imposible?

R. Su virtud demostrativa es indisputable, como quiera que se fundan en un principio racional de evidencia intuitiva, y que quizás es el mas universal y el primero entre los principios racionales.

P. Cuando deben emplearse las demostraciones indirectas?

R. Solo en defecto y en auxilio de las directas; porque si bien es cierto que concluyen rigorosamente en abono de la verdad á cuyo favor se emplean, y que convencen á la razon y ejecutan su asentimiento sin dejarle libertad para la duda; pero tambien es cierto que las verdades demostradas solo de este modo, aunque se reconocen como indudables, no logran el esclarecimiento que les da la demostracion directa, ni las explicaciones que la razon apetece, y que interesan á la ciencia. Nuestra razon en las cosas que son de su competencia, no queda satisfecha con saber que son verdades: aspira á conocerlas, à comprenderlas, á verlas evidentemente contenidas en otras

verdades mas generales que le sean conocidas; y esto no se consigue sino por medio de las demostraciones directas.

P. Qué mas debemos inferir?

R. Que el fundamento de la demostracion indirecta, como el de la directa, son los axiomas ó primeros principios de la razon humana; y que la diferencia de los dos métodos consiste en que el directo explica el *modo* y el *por que* de la verdad demostrada, y el indirecto se limita á certificar la existencia de la verdad, sin instruirnos acerca de su causa ni de sus propiedades. Por eso las demostraciones de este género, excelentes para probar lo que la cosa de que trata *no es*; son ineficaces para determinar *lo que es*, para hacer que se conozca su naturaleza.

P. Por qué se llaman axiomas los principios fundamentales de la demostracion?

R. Se llaman axiomas de *axis*, porque son como los ejes sobre que se mueven y giran todos los conocimientos humanos. Ya se vió, cuando tratamos de la verdad (1), que en la formacion de todas entran necesariamente estas nociones primitivas, y que si no fuera por ellas, las demostraciones serian impracticables, pues no es posible demostrar sin principios en que próxima ó remotamente venga á descansar y apoyarse la demostracion; y si los principios la exigiesen, por el mismo hecho nada se demostraría.

P. Tambien notamos entonces que sobre el número de estas verdades axiomáticas no hay conformidad de opiniones entre los filósofos. La Lógica sin embargo, establece alguna regla que pueda servirnos de guia para discernirlas?

R. Establece las dos siguientes, tan racionales, que toda persona sensata debe aprobarlas, sea cual fuere su opinion acerca del número y la importancia comparativa de dichos principios: 1.ª puede erigirse en axioma toda proposicion *universal*, cuya verdad se conoce con evidencia desde que se entienden sus términos: 2.ª no debe erigirse en axioma, sino demostrarse, toda proposicion cuya verdad no se conoce con evidencia desde el punto que se entienden sus términos.

(1) Psic. 2.ª part. sec. 1.ª lec. 6.ª

P. Hay entre los axiomas, algunos de mas importancia que los otros como principios de demostracion?

T. Los que se llaman axiomas filosóficos, no solo por que la filosofía los emplea en sus demostraciones, sino porque las demas ciencias para fundar las suyas vienen á tomarlos de la filosofía, que es la ciencia á quien compete declarar la índole, la legitimidad y el valor de los principios racionales (1).

P. Cuáles son los que entran con mas frecuencia en las combinaciones de la demostracion?

R. Los siguientes:

AXIOMA 1.°

Es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. Explicacion. Este axioma es el *principio de contradiccion* en que vienen á resolverse las demostraciones indirectas. Sus términos se dilucidaron suficientemente con lo que se dijo antes.

AXIOMA 2.°

El todo es igual á la suma de las partes que lo componen, y cualquiera de las partes es menor que el todo á que pertenece. Explicacion. La suma de las partes del todo es el mismo todo. Estos términos no pueden dejar de ser iguales, siendo idénticos. Por el contrario, cualquiera de las partes del todo, por grande que sea, es una fraccion suya: no es pues el mismo todo, no lo iguala.

AXIOMA 3.°

La nada no puede tener ninguna propiedad real y positiva. Explicacion. *Nada* es negacion de todo lo que es y existe. *Propiedades reales y positivas* se llaman las modificaciones de las cosas existentes (2). Existencia y negacion de existencia son ideas incompatibles y contradictorias.

AXIOMA 4.°

Dos cosas son idénticas entre sí, cuando las dos se identifi-

(1) Introd. á la filosof. lec. 1.ª y Log: art. 1.° lec. 2.ª
(2) Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 4.ª

can con otra tercera: no son idénticas entre sí, cuando una se identifica, y otra no, con la tercera. Explicacion. Cualquiera que se dé, puede oscurecer en vez de ilustrar la verdad intuitiva de este principio. Sin embargo, formulándolo con los signos algebráicos, tal vez lo comprenderá mejor el que esté acostumbrado á servirse en estas materias del auxilio de los ojos; porque

Si A es X;	Si A es X;
y si B es X (que es A);	y si B no es X (que es A);
es evidente que A es B.	es evidente que A no es B.

AXIOMA 5.º

Todo aquello cuya existencia se conoce evidentemente, puede afirmarse con entera certidumbre. Explicacion. El criterio de toda verdad es la evidencia: luego cuando la existencia es evidente, estamos seguros de que es verdadera: luego podemos afirmarla. Y si no fuera por esta confianza que la razon tiene en su propia evidencia, nada sabríamos, porque dudar es no saber (1).

AXIOMA 6.º

La idea de la existencia, por lo menos posible, vá siempre contenida en la idea de todo lo que concebimos con claridad, y distincion. Explicacion. Para concebir una cosa con claridad y distincion, es necesario concebir que esta cosa existe ó que puede existir, pues lo que se concibe como no pudiendo existir ó como *imposible*, es lo contradictorio, y en lo contradictorio no cabe claridad ni distincion, no cabe el formar su idea.

AXIOMA 7.º

El no poder comprender lo que una cosa tiene de oscuro, no es razon para negar lo que en ella es evidente. Explicacion. La verdad incógnita no puede estar en contradiccion con la conocida, porque si pudiera, vendrian á reunirse en una misma co-

(1) Lóg. sec. 1,ª lec. 2:ª

sa propiedades contradictorias, lo cual es imposible: luego lo desconocido no destruye lo conocido: luego lo deja subsistente. Derívase como corolario legítimo de este principio la siguiente máxima: *que cuando una verdad está suficientemente demostrada, debemos asentir á ella con certidumbre perfecta, sin que sean parte á debilitarla el que no podamos comprender otras verdades relativas al mismo asunto, ó que no sepamos resolver las objeciones en contrario.*

AXIOMA 8.°

Argumento que prueba mucho, nada prueba. Explicacion. Dan á entender los lógicos con esta fórmula, que cuando de un principio establecido como verdadero resulta alguna consecuencia evidentemente absurda ó evidentemente falsa, no es menester otra señal para redargüir de falso el supuesto principio; pues el absurdo y el error no pueden en ningun caso derivarse de la verdad, siendo contradictorias estas ideas.

Leccion séptima.

DE LAS ARGUMENTACIONES VICIOSAS.

PREGUNTA. Qué nos resta por tratar en esta materia despues de lo que se ha dicho en las lecciones anteriores?

RESPUESTA. Nada realmente, puesto que en ellas hemos procurado compendiar lo mas importante de cuanto enseña la lógica para hacer conocer y evitar los vicios del raciocinio. Pero conformándonos con el método comun, nos ha parecido conveniente examinar á parte, bajo el epígrafe de esta leccion, las causas de ciertas deducciones defectuosas á que los lógicos dan el nombre de paralogismos, y tambien el de sofismas ó falacias.

P. Qué son paralogismos, sofismas ó falacias?

R. La dialéctica emplea indistintamente estas voces (1) para denotar los raciocinios defectuosos; pero en el uso vulgar las dos segundas son injuriosas y no se aplican á cualesquiera vicios de deduccion, sino solo á los que se cometen á sabiendas y con intencion y propósito de engañar.

P. Cuantas especies hay de paralogismos?

R. Toda argumentacion viciosa lo es, sea cual fuere la causa de donde el vicio procede. Aristóteles determinó algunas, y estas son las que la dialéctica llama paralogismos ó sofismas, designándolos con los mismos nombres que aquel filósofo les puso. Son ocho, y su nomenclatura técnica la siguiente: *ignoratio elenchi, petitio principii, non causa pro causa, fallacia inductionis, fallacia accidentis, fallacia á dicto secundum quid ad dictum simpliciter, fallatia compositionis et divitionis, fallacia ambiguitatis.*

P. Qué es el paralogismo llamado *ignoratio elenchi?*

R. El que se origina de ignorar el punto de que se trata (2) ó desentenderse del asunto sobre que gira la discusion empeñada que el raciocinio debe dilucidar. Incurren en este vicio los que por torpeza ó de mala fé sacan de su quicio las cuestiones, y piensan haber concluido al contrario cuando han hablado mucho probando lo que el contrario no niega, contradiciendo lo que no ha dicho, ó divagando en razones impertinentes á la demostracion del punto controvertido. Los que así discurren, por bien y mucho que digan, razonan viciosamente, y lo menos malo que de sus discursos puede decirse, es el *Sed nunc non erat his locus* con que Horacio (3) censura este defecto hasta en los poetas, con ser los que mayores licencias alcanzan en el inventar y el decir.

P. Qué es el paralogismo *petitio principii?*

(1) Las dos primeras son de oriundez griega: *paralogismo* quiere decir á la letra *raciocinio malo ó vicioso; sofisma* significa arguciá ó sutileza para engañar.

(2) *Elenchos* es voz griega que significa *argumento.*

(3) Epist. ad Pis.

R. Es repetir en vez de probar; ó dar por razon de lo que decimos el mismo aserto vaciado con otras voces. Moliere en su *enfermo de aprension* introduce á un médico que preguntado *¿por qué el opio causa sueño?* responde muy grave, *porque tiene virtud dormitiva*. A este vicio puede reducirse el llamado *círculo vicioso*, que consiste en probar uno por otro dos puntos dudosos y controvertidos, dando por razon de aquel la verdad supuesta de este, y por razon de este, la verdad supuesta de aquel. Es claro que de este modo ninguno de los puntos se prueba.

P. Qué es la fallacia de *non causa pro causa*?

R. Consiste en determinar por causa, origen, razon, ó principio de algun hecho lo que no lo es; y el motivo de incurrir en este vicio, harto comun en los juicios y en los razonamientos, es la pereza y la vanidad, y muchas veces la malicia del que juzga ó razona. Porque para atinar en la explicacion de las cosas es menester estudiarlas; y como el estudio es molesto, y el decir *yo no sé* es confesion que cuesta mucho al amor propio, lo que se hace para salir del apuro á poca costa es resolver de cualquier modo el punto de que se trata, supliendo con el magisterio de la decision la falta de reflexion y de exámen. Influye tambien por mucho, y aun quizás mas que la ignorancia, en el desacierto de nuestras inducciones y deducciones, la malignidad con que las formamos siempre que se atraviesan en la discusion intereses opuestos á los nuestros, ó personas que nos desagradan. (1) A este género de paralogismo puede reducirse la vana ilusion del vulgo, que porque los efectos son posteriores á sus causas, suele mirar como causa de un fenómeno el acontecimiento que le precedió, mayormente si fuere insólito el fenómeno, como sucede en la aparicion de los cometas. Este modo de discurrir gira sobre un falso principio que la lógica designa como emblema de tan revesados raciocinios: *post hoc, vel cum hoc; ergo propter hoc.* El que una cosa anteceda ó acompañe á otra no es prueba de que sea su causa.

P. Qué es la fallacia *inductionis*?

R. Generalizar mas de lo que permiten los hechos obser-

(1) Art. 1.° lec. 10, y Psic. sec. 4.ª lec. 2.ª

vados. Es vicio muy comun, particularmente en los que hablan ó escriben acerca del carácter, usos y costumbres de algun pais, sin mas observaciones ni datos que los que han podido adquirir frecuentando algunos salones de sus capitales, ó asistiendo á algunos espectáculos públicos. Hay muchos escritores de viages parecidos á aquel aleman de quien se cuenta, que por haber reñido en la raya de Francia con su posadera peliroja, sentó en su libro de apuntes «que las francesas todas son regañonas, y de pelo colorado.»

P. Qué es la fallacia *accidentis*?

R. Sacar consecuencias necesarias de antecedentes accidentales. Es frecuentísimo su uso en las personas de poco juicio y en las muy apasionadas. Consiste en confundir lo que solo conviene accidentalmente á las cosas con su esencia misma; y sentado este error, ya se deja entender que las deducciones forzosamente habrán de ser viciosas. Por ejemplo: hay oradores sofistas y poetas licenciosos: será un despropósito el inferir por esto que la oratoria no sirve sino para engañar á los hombres, y que la poesía es dañosa á las buenas costumbres.

P. Qué es la fallacia *á dicto secundum quid ad dictum simpliciter*?

R. Es muy semejante á la anterior: consiste en pasar de lo relativo á lo absoluto, queriendo que lo que solo es verdad bajo un aspecto lo sea universalmente y bajo todos. Sirva de muestra este raciocinio de algunos filósofos antiguos. Los dioses, decian, deben tener la mas hermosa de las formas; tal es la humana; luego los dioses deben tener forma humana." Vicioso modo de discurrir; porque si bien es verdad que la forma humana es hermosa, quizas la mas hermosa entre todas las formas corporales, pero no es el tipo de la belleza, no es la belleza absoluta. Nosotros, aun sin subir hasta Dios, concebimos la idea de bellezas muy superiores á la de nuestro cuerpo material; la de la virtud, la razon, el espíritu &c.

P. Qué es la fallacia *compositionis et divitionis*?

R. Pasar de lo que se llama sentido diviso al compuesto, ó de este á aquel: se comete este vicio uniendo conceptos que

no son verdaderos sino separados, ó separando los que para ser verdaderos necesitan afirmarse unidos. Por ejemplo, dice Jesucristo hablando de sus milagros "los ciegos vén, los cojos andan, los sordos oyen:" el que de aqui infiriese que los ciegos sin dejar de serlo veian; que los cojos y los sordos andaban y oian conservando aquellos vicios orgánicos, discurriría torpísimamente, pues lo que quieren decir aquellas proposiciones es que los que antes eran ciegos, cojos y sordos, ahoran tienen vista, movimiento y oido; asi como cuando se dice, *el enfermo está bueno*, no se quiere significar que reune á un mismo tiempo dos estados tan opuestos como son la enfermedad y la salud, sino que pasó del uno al otro. Lo mismo sucede en el segundo caso. Por ejemplo, *los malos no pueden salvarse*: esta proposicion es verdadera en el *sentido compuesto*, no en el *diviso*: los malos como malos y mientras lo fueren, no pueden salvarse; pero discurriría viciosamente el que infiriese de este principio que los malos son incapaces de salvacion; porque aunque malos, pueden convirtiéndose, dejar de serlo y salvarse.

P. Qué es la fallacia *ambiguitatis*?

R. Abusar de la ambigüedad de las voces. Es sofisma muy comun, y se comete de varios modos; ya alterando el significado de las voces, ya abusando de los equivocos y juegos de palabras, ya variando con cierta habilidad el sentido de los términos dentro de un mismo raciocinio, lo que hace que las consecuencias parezcan exactas á primera vista, sin serlo, porque el que escucha no se apercibe de la alteracion que la idea ha recibido á la sombra de un término, cuyo valor no se ha determinado. Este vicio es el que adultera todas las argumentaciones defectuosas por contener cuatro términos, ahora fuere efecto de que el término medio se tomó particularmente en ambas premisas, ó de que se tomó en un sentido en la mayor y en otro distinto en la menor, ó en fin de que los términos del problema no se tomen al concluir en el mismo sentido que se les dió en las premisas. Estos vicios se evitan observando las reglas del razonamiento, y cuidando de no emplear en él sino términos perfectamente definidos y cuyos valores no se alteren en la operacion.

FIN DE LA LÓGICA.

GRAMÁTICA GENERAL.

INTRODUCCION.

Leccion primera.

DE LOS SIGNOS.

PREGUNTA. Por qué empezamos el estudio de la gramática general por la nocion de los signos?

RESPUESTA. Porque el lenguage, cuyos principios fundamentales examina la gramática general, es un sistema de signos acomodados para expresar y traducir el pensamiento. Conviene, pues, si hemos de proceder con método, que antes de hablar del lenguage y de sus leyes, digamos algo acerca de la naturaleza y funciones propias del signo; materia que no hicimos mas que indicar en la Psicología, (1) por cuanto reservábamos su explicacion para este lugar.

P. Qué es el signo?

R. El signo es un fenómeno, un hecho, ó una cosa perceptible, que tiene la virtud de revelar á la inteligencia otro fenómeno, otro hecho, ú otra cosa que actualmente no se percibe. Asi el humo que vemos, nos revela la combustion que no vemos; el quejido que oimos, la existencia de una criatura

(1) 2.ª part. sec. 1 ª lec. 8.ª

humana que padece algun dolor: asi pronunciando ú oyendo pronunciar la palabra *caballo*, nos ocurre la imágen del cuadrúpedo que lleva este nombre, y distinguiendo los colores de la bandera, se despierta en el ánimo la idea del pueblo que la ha tomado por enseña. Dicho se está, que ni el humo es la combustion; ni el quejido es el dolor, ni el sonido que forma la voz al articular la palabra *caballo*, es el cuadrúpedo que designamos con ella, ni la bandera es el pueblo que representa. Estas ideas son distintas, y los hechos y los fenómenos son de diverso órden; pero estan relacionados de modo, que conocidos los unos, inmediatamente venimos en conocimiento de los otros; y los primeros, sin dejar de ser lo que son, tienen la propiedad de significar ó despertar en el alma la idea de los segundos.

P. Qué debemos concluir de esta explicacion?

R. Estos dos corolarios: 1.° que todo signo supone la existencia de un hecho, un fenómeno, una cosa significada; de lo contrario no seria signo: 2.° que todo signo es un fenómeno intermedio entre la inteligencia y la cosa significada, puesto que la inteligencia viene á conocer la cosa significada mediante el conocimiento del signo.

P. Qué se necesita para que el signo sea medio de conocer la cosa significada?

R. Se necesita indispensablemente que haya alguna relacion entre el signo y la cosa significada, y que la inteligencia, cuando ve el signo, tenga conocimiento de esta relacion. Ambos extremos son evidentes: una cosa no puede ser signo de otra sino en virtud de cierta relacion especial que tiene con ella, y que no tiene con las demas; de otro modo será imposible dar razon de por qué, v. g. el quejido es signo de dolor y no de alegria; por qué la palabra *caballo* reproduce la imágen de tal cuadrúpedo determinado, y no la de otro objeto cualquiera. Pues ahora, si lo que hace que una cosa sea signo de otra, es la relacion establecida entre las dos; claro es que el signo no puede serlo para la inteligencia, sino á condicion de que esta conozca su relacion con la cosa significada. La palabra *caballo* no significa nada para el extrangero que ignora nuestro idioma, porque el extran-

gero no sabe, como sabemos nosotros, la relacion que hay entre esa palabra y el objeto que representa. Lo mismo sucederia con el quejido, si ignorásemos la relacion que hay entre este fenómeno fisiológico y el hecho psicológico, ó sea la sensacion dolorosa que expresa y significa. La ley es general, y no admite excepcion de ningun género.

P. Cómo se establece en la inteligencia el conocimiento de la relacion entre el signo y la cosa significada?

R. Asociándose las dos ideas.

P. Esta asociacion la formamos artificialmente, ó se forma en nosotros por obra de la naturaleza?

R. Muchas de las relaciones entre los signos y las cosas significadas necesitamos aprenderlas; otras hay que la naturaleza nos las enseña, y que nosotros hallamos establecidas en el alma, sin haber concurrido á su formacion. El conocimiento de las primeras supone algun estudio, mas ó menos tenaz y reflexivo; el de las segundas no, sino que se conocen por inspiracion y por instinto. Los sonidos *caballo, arbol, casa,* despiertan en el alma ciertas ideas determinadas, porque desde niños aprendimos á ligar dichos sonidos con estas ideas. Las personas que nos rodeaban nos mostraban los objetos y al mismo tiempo los nombraban: nosotros notábamos la coincidencia, y á fuerza de repetirse y de notarla, vino á establecerse en nuestra mente una correspondencia tan estrecha y tan necesaria entre el objeto y su nombre, entre la idea y su expresion, que no podemos concebir aquella, sin tener esta presente, ni oir esta, sin que aquella luego se despierte. Asi aprendimos el idioma propio, y lo mismo idénticamente aprendemos despues los extraños, sin que haya mas diferencia, sino que en el propio, aprendimos á reunir y asociar inmediatamente las voces con las ideas, v. g. la palabra *casa* con la idea de *edificio habitable*; pero cuando estudiamos una lengua extraña, lo que inmediata y directamente aprendemos es á ligar una voz ó un sonido articulado con otra voz ó con otro sonido articulado: v. g. *domus* con *casa*. Esta observacion demuestra que son innumerables los signos cuya inteligencia, es decir, su relacion con la cosa significada, la debemos á la enseñanza de los

hombres, en términos que sin esta instruccion preliminar, ni entenderiamos los signos, ni pudiera ocurrírsenos el emplearlos. El que no ha estudiado el idioma latino, ignora que *domus* es signo de *casa*, asi como un ingles que no ha aprendido nuestro idioma, ignora que *casa* es signo de edificio habitable; el signo de esta idea para él es *house*, porque este es el sonido con que aprendió á ligar aquella idea.—Mas hay otra serie de signos, los cuales intépretamos y empleamos frecuentísimamente sin haberlos aprendido nunca, sin que nadie nos los haya enseñado; como, por ejemplo, los gritos y las gesticulaciones con que se expresan el dolor, el gozo, la sorpresa etc. ¿Quién nos ha enseñado à conocer y formar las varias inflexiones que recibe la voz, y las distintas modificaciones que toma el semblante al experimentar el alma ciertos afectos? ¿Quién nos ha dicho que un grito dado de tal modo es signo de dolor, que tal otro significa espanto, que tal expresion de la fisonomía es signo de amenaza, que tal otra lo es de cariño etc? Nadie seguramente; y sin embargo, todo el mundo los comprende y los usa. Ahora bien, si como demostramos antes, para que el signo tenga este carácter, es indispensable que la inteligencia conozca la relacion que tiene el signo en la cosa significada, habrá de seguirse que esta relacion en los fenómenos de que estamos hablando se establece naturalmente sin el auxilio del arte.

P. Cómo se denominan estas dos especies de signos?

R. Lòs primeros se llaman artificiales; los segundos naturales.

P. Puede haber algun signo que no se reduzca á alguno de estos dos órdenes?

R. Ninguno; porque ó la relacion que constituye el carácter propio del signo ha sido establecida por el hombre, ó por la naturaleza: no cabe medio en esta alternativa. En el primer caso el signo es artificial, en el segundo natural, y ambos nombres son propios y exactísimos.

P. Todos los signos lo son del pensamiento?

R. Todo signo supone inteligencia capaz de conocerlo, y ningun fenómeno recibe el nombre de signo sino con relacion

á la inteligencia, que es la que únicamente puede interpretarlo. Pero no todo signo es signo del pensamiento: son innumerables los que representan cosas que no son pensamientos, ni aun en el sentido mas lato de esta palabra.

Leccion segunda.

DE LOS SIGNOS DEL PENSAMIENTO.

PREGUNTA. Qué se entiende por signos del pensamiento?

RESPUESTA. Se dá este nombre á los signos con que se representan los sentimientos, las ideas, las voliciones, y en general todos los fenómenos interiores del alma.

P. A cual de las dos series en que se dividen los signos, corresponden los del pensamiento?

R. A entrambas; el pensamiento tiene sus signos artificiales, y tambien los tiene naturales.

P. Cuáles son los signos artificiales del pensamiento?

R. Las voces articuladas ó las palabras.

P. Pues no hemos dicho lo contrario en la psicología? (1)

R. No: lo que digimos en la psicología fué, que *la palabra* ó la facultad de significar, expresar é identificar las ideas con las voces articuladas es una propiedad nativa del hombre, uno de los atributos esenciales de nuestra naturaleza como seres inteligentes y sociables; pero ya advertimos entonces que esto no quiere decir, que las voces reciban su significacion de la naturaleza. Es el hombre quien se la dá; él es quien establece la relacion entre cada sonido articulado y la idea que el sonido representa: de consiguiente las palabras son verdaderos signos artificiales, sin

(1) 2.ª Part. sec. 1.ª lec 8.ª

que por esto deje de ser cierto que el habla es una facultad natural.

P. Cuáles son los signos naturales del pensamiento?

R. Las voces inarticuladas ó los gritos, los gestos y ciertos ademanes ó movimientos del cuerpo expresivos de ciertos afectos del alma.

P. Qué diferencia hay entre los signos artificiales del pensamiento, y los naturales?

R. La misma que notamos antes al hablar de los signos en general, conviene á saber; que en los primeros la relacion entre el pensamiento y su signo la forma el hombre, y en los segundos es obra de la naturaleza, esto es, de Dios, autor de la naturaleza, que ha querido que á determinadas modificaciones del alma correspondan ciertas modificaciones en la organizacion material á que está unida. El conocimiento de los artificiales lo debemos á la enseñanza; el de los naturales es instintivo. De aqui nace que los primeros ni los comprende ni los puede emplear sino el que los ha aprendido; pero los otros los entienden y los usan todos los hombres sin necesidad de estudiarlos: que aquellos son variables é inconstantes; pero estos inalterables y permanentes. Articúlense por ejemplo delante de un ingles que no sepa nuestra lengua, las voces *ira, amenaza, desprecio*: estos sonidos serán tan insignificantes á su inteligencia, como los de *anger*, *threat*, *scorn* lo son para un español que no sabe el idioma de aquellos isleños. Pues haga el español un gesto de ira, de amenaza, ó de desprecio delante del ingles; ó hágalo el ingles delante del español: entrambos se comprenderán perfectamente. Tomemos otro ejemplo: reunamos cierto número de hombres nacidos en diversos paises; mostremos á su vista un objeto cualquiera, un edificio fabricado para habitacion del hombre, y pidámosles que lo nombren: el español dirá *casa*, el frances *maison*, el ingles *house* y asi los demas: los nombres serán muchos y muy diversos los unos de los otros. Pues hagamos que esperimenten todos á un mismo tiempo una grande alegria, un gran terror, una sorpresa, ó cualquier otro sentimiento súbito y enérgico: todos lo expresarán con un mismo grito, unos mismos ges-

tos y unas mismas actitudes. Y esto que vemos ó podemos ver ahora, siempre se ha visto: los signos naturales del pensamiento jamas y nunca han variado, siempre han sido los mismos y siempre se han entendido y se han empleado por todos los hombres en todas partes con la misma universalidad y constancia.

P. Esto es evidente; pero puede decirse otro tanto respecto del carácter de espontaneidad que les atribuimos? Para que un signo sea natural, es preciso tambien que sea instintivo?

R. No por cierto: signo natural de la combustion es el humo, signo natural del fuego es el calor, signo natural de la vida es la respiracion; y sin embargo ninguno de estos signos puede llamarse instintivo, ninguno revela el fenómeno que significa, ninguno es signo para la inteligencia, mientras la inteligencia no ha observado la relacion que la naturaleza ha puesto entre los dos fenómenos, el significante y el significado. Mas no puede decirse lo mismo de los signos naturales del pensamiento; y la demostracion es decisiva, advirtiendo que estos signos se entienden perfectamente desde que se ven, sin necesidad de la observacion ni de la experiencia. El niño comprende un gesto amenazador ó alagüeño, mucho antes que él mismo sea capaz de formarlo: un grito arrancado por el dolor se comprende desde la primera vez que se oye, aunque el que lo oye, nunca haya sentido dolor, ni visto padecer á nadie. Esta revelacion súbita, instantánea, anterior á todo exámen pone fuera de duda que el fenómeno es instintivo, y que en su formacion no tienen parte la observacion ni la experiencia.

P. Es fatal y necesario, ó voluntario y libre, el uso de los signos naturales del pensamiento?

R. En la infancia empleamos instintivamente los signos naturales; pero este instinto, como todos los del hombre, entra en la jurisdiccion del albedrio desde que se forman en el alma la razon y la voluntad (1). Asi vemos que el hombre es dueño de suprimir el signo del fenómeno interior, aunque esté sintiendo el fenómeno, v. g. de no dar el grito significativo del

(1) 1.ª part. sec. 3.ª lec 2.ª

dolor que experimenta; de no expresar con los gestos el afecto ó la pasion de que está vivamente poseido: vemos tambien que emplea, cuando quiere, los gritos, los gestos y los ademanes significativos de dichos fenómenos, sin existir estos: un cómico pinta perfectamente en su fisonomía, en su acento, en sus movimientos la pasion del personage que representa sin sentirla, y tal vez estando sintiendo una pasion contraria: la falsa urbanidad hace que afecte modales benévolos y simpáticos el hombre cuyo corazon está helado por el egoismo. En una palabra, los hechos interiores del alma pueden disimularse y pueden simularse: en ambos casos se destruye la relacion y correspondencia entre los hechos y los signos, lo cual seria imposible si la relacion fuese fatal y necesaria: luego no lo es.

P. Cómo se llaman las dos series de signos expresivos del pensamiento?

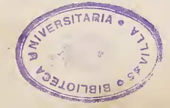
R. Lenguages: la de los artificiales se llama lenguage hablado, ó de palabras; la de los naturales lenguage de accion. Claro es que el nombre lenguage, derivado de *lengua*, no conviene con propiedad mas que al primero, aunque figuradamente se aplique á la coleccion ó conjunto de los signos naturales con que expresamos, si no el pensamiento y sus infinitas modificaciones, pero si muchos de los fenómenos interiores del alma.

Leccion tercera.

DEL LENGUAGE.

Pregunta. Qué es el lenguage en su significacion propia?

Respuesta. El lenguage considerado como expresion oral del pensamiento es: 1° la facultad de hablar ó la palabra, y en



esta acepcion se toma, cuando por ejemplo, decimos que el *lenguage* es uno de los dones mas preciosos del cielo; ó que el *lenguage* se nos ha dado, para que podamos hacer uso de la razon: 2.° el conjunto de voces articuladas con que ejercitamos dicha facultad: y en este sentido equivale á *lengua* ó *idioma*. Asi decimos, *nuestro lenguage, nuestra lengua* ó *nuestro idioma* es mas rico y armonioso que el *lenguage* de los franceses ó que la *lengua* francesa, ó que el *idioma* frances: 3.° el modo particular de expresarse propio de cada hombre cuando habla ó escribe, lo cual se llama tambien *estilo*, y es efecto principalmente de la diversa manera con que cada cual está acostumbrado á formar y coordinar sus ideas. En este sentido es muy comun el decir que tal orador tiene bueno ó mal *lenguage*; que el de este autor ó este libro nos gusta mas ó menos que el de esotros. Del lenguage considerado en la primera de estas tres acepciones se trató en la psicología (1): el estilo, si bien tiene sus principios en la gramática general, que es la filosofía del habla, sea cual fuere la forma con que se produzca; pero el exámen de lo que constituye, por decirlo asi, su especialidad, corresponde no tanto á la ciencia, como al arte; y es oficio mas propio del retórico, que no del filósofo. La acepcion pues de la voz *lenguage*, en la gramática general, es la segunda de las definidas: la gramática considera el lenguage como coleccion ó conjunto de voces articuladas para significar los pensamientos.

P. Qué es lo que la gramática general enseña en órden al lenguage?

R. Las leyes ó los principios racionales en que se funda; pero antes que entremos en su estudio, conviene tocar, aunque sea ligeramente, ciertas cuestiones preliminares que la filosofía moderna suele ingerir en los tratados de gramática general, apesar de que no puede decirse que tengan una conexion necesaria y directa con el objeto de esta ciencia.

P. Qué cuestiones son estas?

R. Las de la necesidad del lenguage, su origen y la causa de sus variedades.

(1) 2.ª Part. sec. 1.ª lec. 8.ª

P. Pero la necesidad del lenguage puede ser punto cuestionable? no la hemos demostrado victoriosamente en la psicología? (1)

R. Sin embargo, como el hombre ademas de la facultad de expresar sus pensamientos con voces articuladas, tiene la de traducirlos con gritos, gestos y ademanes; pudiera, sin desconocerse las ventajas que el lenguage hablado hace al lenguage de accion, ponerse en duda la necesidad absoluta del primero, y admitirse, à lo menos como posible, la existencia de un estado en que los hombres no tuviesen mas signos del pensamiento que los naturales.

P. Qué decimos de esta hipótesis?

R. Decimos que es absurda, porque los hombres en ese estado no serian racionales, y por consiguiente no serian hombres.

P. Pero no pudieran los signos naturales suplir las funciones del lenguage?

R. Para convencerse de que esto es imposible, recordemos las funciones propias de la palabra, y veamos si puede cumplirlas el lenguage de accion. Es virtud propia de la palabra: 1.° unir á los hombres en sociedad moral, que es el estado en el cual y para el cual han nacido, y el único donde realizan el fin de su creacion. Pero la sociedad moral se forma y se fortifica mediante la comunicacion de las inteligencias, cuyo instrumento necesario es la palabra (2). Si los hombres no tuviesen mas medios de comunicacion que los gritos, los gestos y los movimientos corporales, la sociedad humana no se diferenciaría, caso que la ferocidad de los hombres en ese estado les permitiese vivir unidos, de la asociacion vaga y transitoria que las necesidades orgànicas establecen entre los animales de una misma especie. El apetito de la hambre, el de la sed, el de la reproduccion, los reuniria momentáneamente; pero satisfecho aquel, la asociacion se disolveria; y dado que tuviese alguna mas consistencia, el comercio recíproco sería siempre tan estúpido y age-

(1) 2.ª part. sec. 1.ª lec. 8.ª
(2) Psic. ib.

no de toda relacion moral, como lo es el de las abejas ó el de los castores: 2.° es funcion propia de la palabra concurrir con la razon á la formacion de las ideas y á su establecimiento en la memoria. Pues ninguno de estos dos oficios puede suplir el lenguage de accion, porque el número de los gritos y gesticulaciones naturales es reducido por extremo; y si bien, tanto aquellos como estas son signos muy expresivos de los sentimientos que actualmente nos afectan; pero ni sirven para convertirlos en ideas, ni para consignar su recuerdo en la memoria. Para lo uno y lo otro se hace indispensable deslindar el sentimiento, separarlo de todo aquello con que pudiera confundirse, ver y afirmar en él alguna relacion; y esto no puede hacerse sino dando nombre á la relacion distinguida (1): 3.° es funcion privativa de la palabra el ejercicio de la meditacion. La palabra es el instrumento necesario no solo para hablar con los demas hombres, sino para hablar el hombre consigo mismo. La meditacion es una verdadera conversacion interior sostenida con voces articuladas, aunque sin sonido (2). Pero es evidente que los signos naturales no sirven para este objeto. Ni los animales, ni el infante mientras no hace uso de la palabra, ni los sordo-mudos, interin auxiliados de la instruccion no se han formado un sistema de signos artificiales equivalentes á las voces, están en estado de meditar, siendo asi que ninguno de ellos carece del lenguage de accion, que la naturaleza dá de valde á todo ser sensible: 4.° obsérvese por último, que el lenguage de accion no traduce mas fenómenos que los individuales, y aun de estos, solamente los sensibles, que son los únicos que pueden revelarse con gritos y con gestos. Si careciésemos pues de la palabra, careceríamos de todos los conocimientos generales y abstractos, es decir, careceríamos de todos los conocimientos racionales, seríamos incapaces de toda verdad, pues toda verdad es una generalidad y una abstraccion (3): careceríamos tambien de la facultad de comunicar las ideas que no caen bajo la jurisdiccion

(1) Ib.
(2) Ib.
(3) Ib.

de los sentidos, dado que desprovistos de la palabra, pudiésemos concebir tales ideas. Concluyamos, que si bien el lenguage de accion es natural en el hombre, como lo es el de las voces articuladas (1); pero que la distancia que los separa es infinita; que aquel no puede subrogarse por este, y que hay entre los dos una diferencia análoga á la que existe entre la razon y los sentidos.

P. No admite aumentos y mejoras el lenguage de accion? Y si las admite, como parece indudable, ¿no podrá perfeccionado, hacerse tan rico y fecundo como el de palabras, y por consiguiente sustituirlo?

R. El hombre puede perfeccionar el lengûage de accion, como perfecciona el de las voces articuladas, y como perfecciona y puede perfeccionar todas las facultades de que está dotado. La perfeccion de los signos naturales del pensamiento consiste en aumentar artificialmente su número, añadiendo otros que guarden analogía con los que nos dá la naturaleza. Estos son pocos; pero el hombre los aumenta prodigiosamente, inventando otros que expresen las variedades y matices de los fenómenos interiores que los signos puramente naturales no traducen. Asi el pantomimo multiplicando y variando los gestos, logra, sin articular una sola palabra, representar escenas completas: asi las personas bien educadas, sin tocar en la exageracion de la pantomima, que seria ridicula en el trato social, saben emplear ciertas gesticulaciones delicadas, ciertos movimientos elegantes y graciosos, por cuyo medio explican mudamente innumerables grados y diferencias de un mismo sentimiento. Pero en primer lugar, por grande que sea la perfeccion que consiga dar el arte á los signos naturales, nunca los pensamientos significados por este medio, pueden tener la claridad y la precision que les dá el el lenguage. Una escena pantomimica por muy diestramente que se ejecute, no será nunca tan bien entendida de los circunstantes, como la que cada cual oye declamar en su propio idioma. En segundo lugar, la perfeccion de que indudablemente es susceptible

(1) El hombre no nace hablando; pero *nace* para hablar: luego el hablar es *natural* en el hombre, como es natural en el árbol dar su fruto, aunque nace sin él y á veces vive muchos años antes de producirlo.

el lenguage de accion, nace y se deriva de la del lenguage hablado. No se concibe como pudiera ocurrirnos analizar el pensamiento con gestos, si ya no supiésemos analizarlo; lo cual es imposible sin la palabra, que es el único instrumento perfecto de análisis para las ideas (1). Asi que, la riqueza del lenguage de accion en los pueblos civilizados, que son los únicos donde se observa este fenómeno, es hija de la riqueza del lenguage hablado, y los gestos artificiales son verdaderas traducciones de ideas analizadas por la palabra.

P. El uso de los signos naturales fué anterior al de la palabra? ó diciéndolo de otro modo, ¿ha existido alguna época, durante la cual, los hombres hayan vivido sin el uso del lenguage?

R. Es innegable que nosotros comprendemos y empleamos los signos naturales, mucho antes de poder entender y repetir las voces articuladas. Los infantes, y todos comenzamos la vida por ese estado, se explican desde muy temprano con gritos y gestos; y cuando los oyen y los ven en otros, dan muestras de entenderlos perfectamente. Y sin embargo, cuanto tiempo no pasa antes que la inteligencia del infante comprenda el significado de las voces, y que sus labios balbucientes puedan producirlas! De modo que si la pregunta se contrae á los individuos, fuerza será decir, que el lenguage de la naturaleza es anterior al del arte, y que la comprension y el uso de los gritos, gestos y movimientos significativos de los fenómenos del alma, precede en tiempo á la comprension y uso de las voces con que despues los expresamos. Mas no puede decirse lo mismo de la sociedad del género humano; porque ni hay tradicion de semejante hecho, ni hasta ahora se ha encontrado pueblo, tribu, ni reunion alguna de hombres, aun entre los mismos salvages, destituidos del uso de la palabra.

P. Puede á lo menos admitirse como hipotético el estado de mutismo en una época remota, de la cual no se conserve memoria?

(1) Ib.

R. Algunos han imaginado esta hipótesis para dar razon del origen del lenguage.

P. Pues no puede explicarse de otro modo esto hecho?

R. Este hecho no puede resolverse sino por una de dos hipótesis; ó suponiendo que los hombres, despues de haber vivido sin habla por cierto espacio, mas ó menos largo, de tiempo, vinieron por fin á inventarla; ó admitiendo lo que la fé nos enseña; que Dios al criar á nuestros primeros padres les reveló por sí mismo la inteligencia y el uso de la palabra, es decir, les dió un lenguage. No cabe medio en esta disyuntiva. Porque es indudable que nosotros aprendimos á hablar, oyendo hablar á los que nos dieron el ser, ó á los que nos habian precedido en la carrera de la vida: estos aprendieron el lenguage del mismo modo que nosotros: lo mismo idénticamente sus antecesores, y los antecesores de estos. Continuando la induccion, ó habremos de formar una serie sin fin, y el hecho se quedará sin explicacion; ó tendrémos que parar en la primera familia de quien desciende todo el linage humano. Traida la cuestion á este terreno, se presenta la misma alternativa de que estamos hablando; ó los primeros hombres inventaron la palabra, ó la recibieron formada del Criador, como recibieron ya formados y adultos los cuerpos. Reflexiónese que para la solucion del problema es indiferente que la invencion del lenguage la atribuyamos á los primeros hombres, ó á sus descendientes en época mas ó menos remota de la creacion. Lo que se trata de averiguar es, si el hablar es invencion de los hombres, ó efecto de una revelacion inmediata de Dios. El hecho existe: los hombres hablan. Como hablamos nosotros, lo sabemos perfectamente: aprendiendo el lenguage que nos enseñan. Como hablaron los primeros que hicieron uso de la palabra, esta es la cuestion que, segun hemos demostrado, no tiene mas que dos soluciones posibles; ó hay que decir que ellos inventaron la palabra, ó hay que confesar que debieron recibirla ya formada del Criador, como lo testifica la historia sagrada.

P. Puede la filosofía admitir la primera de estas hipótesis?

R. La invencion del lenguage es una hipótesis inadmi-

sible: 1.° porque dá por supuesto que los hombres han podido formar sociedad y vivir reunidos, estando privados de la palabra; suposicion cuya insubsistencia tenemos demostrada: 2.° porque la invencion de la palabra lleva consigo la idea de un contrato pasado entre los hombres, estipulando unos con otros que tal articulacion oral significase tal cosa: pero ninguna estipulacion ni contrato es concebible entre seres que no viven en sociedad moral, y esta es imposible sin la palabra; luego... (1) 3° porque á los hombres destituidos del habla, no pudo ocurrirles ni la idea de inventarla, ni el uso y la utilidad de la invencion, dado que esta hubiese sido casual. No lo primero, porque entre el lenguage de accion, mayormente si está reducido, como es necesario suponerlo en la hipótesis del mutismo, al escaso número de signos que dá la naturaleza, y el lenguage hablado hay una diferencia esencial y una distancia infinita. Los primeros solo traducen fenómenos sensibles; pero la palabra es signo, expresion y cuerpo de las ideas, fenómeno puramente intelectual. Imaginar la posibilidad del lenguage es concebir una idea, y una idea vastísima que supone muy serias reflexiones. Y de tal invencion que honraria á la inteligencia de un Newton, habremos de suponer capaces á los hombres que no se diferenciaban de las bestias, si admitimos la hipótesis que estamos combatiendo, mas que en algunas variedades de la forma exterior? No hay que decir tampoco lo segundo, esto es, que la casualidad pudo hacer que el hombre, sin pensar en ello, formase con la voz algunas articulaciones, y que una vez formadas le ocurriese el ligarlas á las ideas de los objetos cuya presencia las habia ocasionado. Un sonido articulado por casualidad no pudo ser origen de ningun idioma, porque para haberlo sido, era menester que la articulacion se hubiese distinguido y notado al pronunciarla; era menester, que el que la formó y los que la oyeron, la hubiesen discernido, y que despues procurasen retenerla y repetirla. Pero el alma nada discierne, nada retiene, nada ejecu-

(1) Esta consideracion tuvo presente sin duda el filósofo de Ginebra cuando con cierta ironía que da realce á la solidez del concepto, dijo: *me parece á mi que la palabra debió ser muy necesaria para inventar la palabra.*

ta deliberadamente sin que preceda algun acto de atencion reflexiva; acto que no pudo tener lugar en un sonido articulado sin intencion ni objeto, y mucho menos entre seres tan estúpidos como debemos suponer á los hombres destituidos de la palabra, y por consiguiente de la razon que nada puede y nada es sin aquella (1): 4.° Porque no puede admitirse una hipótesis que constituye á los hombres en un estado contrario á su naturaleza. El *pensar*, entendiendo esta palabra, que la escuela sensualista ha prostituido torpemente, en su significacion natural y genuina, conviene à saber, el egercitar la razon juzgando y discurriendo, es de esencia del hombre, es su carácter distintivo por el cual se separa y se eleva infinitamente sobre la condicion de los brutos. Pero reflexiónese que el instrumento necesario del pensamiento es el habla, tan necesario, que sin él la razon no puede dar un paso. *Pensar*, ha dicho un entendido filósofo, *es hablar consigo mismo, asi como hablar es pensar para otros* (2). Si pues hubo un tiempo en que los hombres no hablaron, hubo un tiempo en que no pensaron, hubo un tiempo en que no fueron racionales, hubo un tiempo en que vivieron contra el órden propio de su naturaleza. Tal suposicion es absurda, luego es inadmisible.

P. Qué debemos concluir de esta demostracion?

R. Que eliminada la hipótesis de la invencion del lenguage, es forzoso admitir la solucion del problema que dá Moisés, el historiador mas antiguo del mundo, y el mas digno de crédito, aun considerado humanamente. La palabra la recibieron del Criador nuestros primeros padres juntamente con la razon. Dios al comunicarles esta, les dió un lenguage formado, como instrumento indispensable para que pudiesen usarla, y cumplir el fin de su creacion. (3)

P. Siendo esto asi, parece natural inferir, que el mo-

(1) Ib.

(2) Beauzée; Grammaire gener. tom. 1. p. 253.

(3) *Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum... Creavit ex ipso adjutorium simile sibi CONSILIUM et LINGUAM dedit illis.*—Ecci. c. 17.

do de hablar ó el lenguage, allá en su origen, debió ser uno solo; y que asi como los hombres descendemos todos de una estirpe comun, asi los idiomas deben todos proceder y derivarse de una lengua primitiva. En tal caso, cual es esta, y por qué vemos tanta variedad de lenguages?

R. Que el idioma primitivo del género humano debió ser uno solo, es verdad, que aunque no puede históricamente demostrarse sino por la narracion de Moises, que es el único historiador de los sucesos de aquella época, resulta como consecuencia necesaria de las reflexiones que hemos expuesto, y de otro género de observacion que han hecho varios filólogos eruditos, y consiste en señalar las afinidades de todos los idiomas que se conocen, los cuales á pesar de sus notorias desemejanzas, tienen ciertos puntos de contacto asi en lo material de las voces como en sus gramáticas, que prueban que todos ellos son fragmentos de una lengua primordial y comun. Las diferencias de las lenguas, unas deben considerarse como esenciales, y otras como accidentales en mas ó menos grado. Las primeras no pueden atribuirse sino á la influencia de algun acontecimiento súbito y violento ocurrido á los hombres que hablaban el idioma primitivo. Las segundas son efecto del comercio recíproco de los pueblos, de sus guerras, conquistas, navegaciones y demas circunstancias influyentes en el estado de las ideas, de los usos y de las costumbres. Cual fuese el idioma primitivo, es cuestion que ni está decidida, ni hay datos para resolverla (1).

(1) Quien apeteciere instruirse suficientemente en este asunto vastísimo, que nosotros no hacemos mas que indicar, debe consultar los escritores que se han propuesto tratarlo de propósito, y especialmente á nuestro distinguido compatricio, el sabio y erudito Dr. Wiseman, en su obra sobre la *armonia de la ciencia y la revelacion*, escrita originariamente en ingles, y traducida ya á otros varios idiomas.

Leccion cuarta.

DE LA DEFINICION Y DIVISION DE LA GRAMATICA GENERAL.

Pregunta. Qué quiere decir gramática?

Pegunta. Gramática (1) es el nombre que se dá al arte ó coleccion de reglas para hablar bien un idioma. Y como los idiomas son muchos, y cada cual de ellos tiene su estructura y sus formas particulares que es necesario conocer para entenderlo y poderlo hablar con exactitud; síguese de aquí, que las gramáticas deben ser tantas y tan diferentes, cuantas son las lenguas y los dialectos (2); que cada idioma tiene ó puede tener la suya propia; y que el que desea entender y saber hablar una lengua, necesita aprender su gramática particular. La enseñanza de las gramáticas particulares no pertenece á la filosofía.

P. Qué es pues la gramática general?

R. Se ha dado este nombre, con menos propiedad de la conveniente, á la filosofía del lenguage, ó sea la ciencia que investiga y establece los principios del pensamiento hablado. Y decimos que se llama *gramàtica* impropiamente, porque la *general* no es arte sino ciencia; no enseña idioma ninguno determinado, y mucho menos todos, como acaso pudiera creerse, viéndola designada con ese título; sino la teoría general y co-

(1) Se deriva de la voz griega *grammata*, que significa las letras ó los caracteres escritos con que se dá consistencia al sonido articulado ó á la palabra.

(2) *Lengua*, *idioma* y *dialecto*, son nombres que se emplean como sinónimos; pero tambien es muy comun restringir la significacion del último para determinar las variedades entre los idiomas que se derivan de una lengua matriz. Asi decimos, por ejemplo, que la lengua portuguesa es un dialecto de la castellana, y que esta, la italiana y la francesa son dialectos del latin.

mun de las palabras, prescindiendo de los idiomas en que pueden formularse: en suma, la gramática general es la ciencia que trata de los principios y fundamentos filosóficos del habla.

P. Dónde debemos estudiar estos principios?

R. En la índole y en las leyes de la inteligencia humana; porque siendo la palabra no solamente signo, sino expresion y cuerpo de la idea; y estando las dos modificaciones, la material y la intelectual, á pesar de su diferencia, unidas tan indisolublemente, que vienen como á identificarse en una sola modificacion (1); examinar los principios del habla, es examinar los del pensamiento; tratar de las voces, es tratar de las ideas encarnadas en ellas; y la ciencia del lenguage no es otra cosa mas que una seccion, uno de los aspectos de la ideologia, ó de la psicologia mental.

P. Cómo debemos proceder en este estudio?

R. Debemos examinar la estructura de la oracion. Todo pensamiento humano, tomada esta palabra en su genuino significado, es un juicio (2); y la expresion verbal del juicio es la oracion ó la proposicion (3). Pero la oracion puede considerarse en sí misma, y en las partes que la constituyen; y no hay duda que para llegar á conocer su naturaleza, se hace indispensable comenzar por el exámen de los elementos de que se compone, llamados con notable propiedad *partes de la oracion.* Asi pues, dividiremos este tratado en dos secciones: en la primera examinaremos las partes de la oracion, y en la segunda la oracion completamente formada. Esto, como se vé, es hacer el análisis y la síntesis de la oracion, acomodando al asunto de la gramática general, el método filosófico, que es el único seguro y útil en todo género de investigaciones.

(1) Psic. 2.ª part, sec. 1.ª lec. 8.ª

(2) Ib. lec. 6.ª

(3) Estas dos voces son sinónimas. Los lógicos usan comunmente de la segunda, y los gramáticos de la primera. La etimologia del nombre *oracion*, es profundamente filosófica. Se deriva de las dos voces latinas *os* y *ratio*; de suerte que *oracion* es literalmente *razon parlada*, ó *juicio hablado*, pues la razon no vive sino juzgando. y todas sus operaciones se reducen al juicio. (Psic. 2.ª part. sec. 1.ª lec. 6.ª)

SECCION PRIMERA.

Análisis de la oracion.

Leccion primera.

DE LA CLASIFICACION DE LAS PALABRAS.

Pregunta. A cuantas clases pueden reducirse todas las palabras que entran en la composicion de la oracion, ó del pensamiento hablado?

Respuesta. A tres: palabras expresivas de cosas; palabras expresivas de modos, propiedades ó cualidades; y palabras expresivas de relaciones. Esto se nos hará evidente, si recordamos que todas las ideas, todos los objetos posibles del conocimiento humano, se comprenden en alguna de estas tres categorias; que todos son ó sustancias, ó modos, ó relaciones (1).

P. Bastan las voces expresivas de las ideas para constituir la oracion?

R. De manera ninguna: la oracion no está constituida mientras la razon no forma y expresa el juicio.

P. Cual es la expresion del acto racional en cuya virtud se constituye el juicio?

(1) Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 4:ª

R. El verbo, llamado así, porque es la *palabra* por excelencia; la que da valor y sentido á las otras; la que hace que todas las demas voces articuladas sean palabras, esto es, instrumentos materiales de la razon, cuya esencia consiste en pensar ó juzgar.

P. Luego las partes de la oracion no son mas que cuatro?

R. Asi es realmente; y si consideramos que la idea de modo, propiedad ó cualidad, es una fraccion de la de sustancia, la cual representa el conjunto de modos, propiedades ó cualidades afirmadas de algo (1); todavia la clasificacion filosófica de las voces habrá de simplificarse mas, quedando reducida á solas tres especies: 1.ª voces expresivas de la idea total ó parcial de las cosas: 2.ª voces expresivas de las relaciones entre las cosas (2): 3.ª voces expresivas de la afirmacion ó del acto racional constitutivo del pensamiento. La lengua hebrea, que si no fuere la primitiva, es indudablemente una de las mas antiguas del mundo, y la arábiga su hija, no reconocen como partes esenciales de la oracion mas que estas tres, las cuales se denominan en sus respectivas gramáticas *nombre, diccion* y *verbo.* (3)

P. Pues entonces, á qué clases de ideas corresponden las otras partes de la oracion admitidas en las gramáticas de los demas idiomas?

R. A estas mismas; y la razon es perentoria. En la inteligencia humana no hay mas que ideas y juicios: términos de conocimientos, y conocimientos constituidos (4). Por consiguiente, la palabra, imágen y traslado material de la inteligencia, no puede representar, sea cual fuere la forma que le demos, sino ideas, que forzosamente han de ser de sustancias, modos ó relaciones; y juicios, que son las mismas ideas afirmadas por la ra-

---

(1) Ib. lec. 2.ª

(2) Téngase presente la diferencia de las relaciones *en* las cosas, que son los mismos modos, propiedades ó cualidades, y las relaciones *entre* las cosas, que son las que comunmente se llaman relaciones, y de las que aqui tratamos. Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 4.ª *nota.*

(3) Guarin. gram. hebráica, tom. 1.° lib. 1.° c. 5.°=Erpenius, gram. arábica: y Cañes, gram. arábigo-española trat. 2.°

(4) Psic. 1.ª part. sec. 2.ª

zon. Es imposible salir de este círculo. Si pues muchas gramáticas admiten hasta ocho ó nueve partes de la oracion, esto consiste en que subdividen algunas de dichas categorias en clases subalternas, y en que dan con impropiedad el nombre de partes de la oracion á las que lo son, no de la oracion, sino del discurso, ó bien á la expresion de oraciones completas.

P. Cuantas son las que reconoce la gramática de nuestro idioma?

R. Nueve, á saber: nombre, artículo, pronombre, verbo, participio, preposicion, adverbio, conjuncion é interjeccion. Nosotros las examinarémos por este mismo órden, y harémos ver, como todas, excepto las dos últimas, á quienes impropiamente se numera entre las partes ó elementos del juicio hablado, vienen á colocarse naturalmente en alguna de las tres especies que comprende nuestra clasificacion.

P. Pueden las palabras sin variar de significado, representar simultáneamente ideas correspondientes á mas de una de las clases en que las hemos dividido?

R. Como el conocimiento de las relaciones ocupa en la inteligencia humana un lugar tan preferente, que bien puede decirse que su única ocupacion consiste en distinguirlas y apreciarlas (1); sucede que á cada momento se está formando en el alma la idea de relacion, y es indispensable, ó incorporarla en una palabra especial, ó dar á la palabra, expresiva de la idea en que hemos visto la relacion, cierta modificacion que la determine. Unas veces hacemos lo primero, y entonces las ideas de sustancias y de modos, y las de relaciones distinguidas entre ellas, se expresan con voces distintas, como por ejemplo, *casa DE Antonio*, *papel CON manchas*, donde la relacion advertida entre *casa* y *Antonio*, que será la de dominio, la de habitacion, ó la que se quiera, está determinada especialmente por medio de la preposicion *de*; asi como la relacion entre el *papel* y las *manchas* está significada por medio de la preposicion *con*. Otras veces no empleamos la palabra significativa de la relacion, sino que la expresamos al-

(1) Psic. 1.ª part. passim y particularmente sec. 2.ª lec. 2.ª

terando un poco la estructura de la voz significativa de la idea relacionada; asi el idioma latino traduce perfectamente el primero de dichos ejemplós por esta locucion, *domus AntonII*; y el segundo lo traduce el nuestro por esta, *papel manchaDO.*

P. Cual es el nombre técnico con que se designan estas modificaciones que reciben las voces para poder significar, fuera parte de la idea principal, la de su relacion con otra?

R. Se llaman accidentes gramaticales, y los admiten todas las voces que principal y directamente no significan relacion.

P. Qué método seguiremos en la seccion presente?

R. El que ya hemos indicado. Analizaremos una por una las partes de la oracion, extendiendo el exámen á los accidentes gramaticales en aquellas que los admiten.

Leccion segunda.

DEL NOMBRE.

PREGUNTA. Qué es el nombre?

RESPUESTA. Se llaman nombres las palabras con que se expresan las ideas, en cuanto son términos del juicio: la *piedra* es *dura*, el *alma* es *activa*, el *hombre* es *mortal*, la *virtud* es *amable*. *Piedra, alma, hombre, virtud*; y *dura*, *activa*, *mortal, amable*, son los nombres de las ideas con que estan formados los cuatro juicios en que respectivamente entran.

P. En qué se divide el nombre?

R. Para responder á esta pregunta conviene que recordemos la division de las ideas. Estas se dividen en ideas de sustancias, de modos, propiedades ó cualidades, y de relaciones; y

todas se subdividen, por un concepto en individuales y generales, y por otro en concretas y abstractas (1). Esto supuesto, decimos que hay, y que debe necesariamente haber en todos los idiomas, voces expresivas de estas distintas especies de ideas, y la razon es muy obvia; porque estando en la índole de la inteligencia humana el concebirlas, es consiguiente que todo hombre tenga voces con que poderlas formar y designar. Asi pues, hay nombres que significan sustancias, como *piedra, alma*; nombres que significan modos, propiedades ó cualidades, como *dura, activa*; nombres que significan relaciones; como *igualdad, semejanza*; nombres que significan ideas individuales, como *Ciceron, Roma*; nombres que significan ideas generales, como *hombre, ciudad*; nombres que significan ideas concretas, como *inteligente, sensible*; nombres que significan ideas abstractas, como *inteligencia, sensibilidad*. Adviértase sin embargo, que la variedad en las formas gramaticales de estas voces no corresponde à la que hay en las ideas, esto es; que las formas no son mas que dos, la *sustantiva* y la *adjetiva*, siendo mucho mayor el número de las diferencias que hay entre las ideas. Este fenómeno tiene su razon filosófica, que veremos despues: ahora nos limitamos á notarlo, para que se entienda el valor de la respuesta que damos á la pregunta que se nos hizo, diciendo, que el nombre se divide en sustantivo y adjetivo.

P. Qué es lo que expresa el nombre sustantivo?

R. La idea total de una cosa; y como las ideas se forman juzgando (2), claro es que el nombre sustantivo es un nombre sintético que representa la coleccion de juicios hechos acerca de alguna cosa. Por ejemplo, *oro* es el nombre de un objeto en el cual he percibido y afirmado las propiedades dureza, amarillez, ductilidad, maleabilidad, &c.: *alma*, es el nombre de otro objeto, del cual juzgo que es sensible, inteligente, activo, &c. *Oro* y *alma* son voces, pues, que representan las ideas totales de dos cosas, segun las tiene mi inteligencia por efecto de los juicios que han concurrido à formarlas, y establecerlas en ella.

(1) Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 4.ª
(2) Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 2.ª

De donde se sigue, y es advertencia muy digna de consideracion, que el valor de los nombres varia tanto como el estado de las inteligencias, esto es, que los mismos nombres no representan las mismas ideas á todos los que los oyen y los usan, sino á cada cual las que ha cifrado en ellos, y no otras ni mas.

P. Por qué se llama sustantivo el nombre que significa la idea total del objeto?

R. Se llama sustantivo de *sustancia*, que es el ser ó la cosa existente en quien radican las propiedades que el nombre sustantivo reasume y expresa. (1)

P. En qué se dividen los nombres sustantivos?

R. En propios y comunes. Los primeros expresan ideas individuales, como *Columéla, Cádiz, España, Sol:* los otros, llamados tambien apelativos, expresan ideas generales, como *hombre, ciudad, nacion, astro.*

P. Qué es lo que expresa el nombre adjetivo?

R. Alguna de las ideas parciales que componen la idea total del objeto. El sustantivo representa, como digimos antes, la idea sintética de todas las propiedades que del objeto hemos afirmado. Pero lo que la sintesis compone, el análisis lo resuelve. Las propiedades reasumidas en la idea total del objeto pueden separarse y ser consideradas, ó bien con relacion al objeto de quien las afirmamos, y cuyo conocimiento forman y completan; ó bien absolutamente, con independencia del objeto en quien residen. En el primer caso las ideas de dichas propiedades son concretas (2); y estas son las que expresamos con los nombres adjetivos; como *hombre BLANCO, piedra DURA, alma RACIONAL*: en el segundo caso las ideas son abstractas (3), y se expresan con la forma sustantiva, como *blancura, dureza, racionalidad,* que son tres abstracciones, y estan significadas con voces pertenecientes á la misma categoría que las sustancias *hombre, piedra,* y *alma.*

P. Por qué se llaman adjetivos los nombres de las propie-

(1) En la lec. 4.ª sec. 2.ª de la 1.ª part. de la psic. se explicó la etimología y el sentido de la voz *sustancia.*
(2) Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 4.ª
(3) Ib.

dades cuando se consideran estas con relacion á la sustancia, ó en concreto?

R. Porque considerarlas asi, es considerarlas como elementos adjacentes ó agregados à la sustancia, que es la idea principal. *Adjetivo* viene del verbo latino *adjicere,* que significa agregar ó añadir.

P. Qué debemos inferir de aqui?

R. Que son verdaderos adjetivos, aunque tomen la forma sustantiva, los nombres que significan algunas de las ideas parciales de que se compone la idea total del objeto, como, por ejemplo, los nombres *pintor, orador, poeta, filósofo, rey,* en estas locuciones: *Apeles fué pintor, Demóstenes orador, Homero poeta, Platon filósofo, Alejandro rey.* El que tomen la forma sustantiva consiste en que estas ideas se conciben como identificadas con la de *hombre,* que es quien únicamente puede tener esas propiedades, ó desempeñar esos oficios.

P. Por qué, cuando las propiedades se consideran en abstracto, toman la forma sustantiva?

R. Porque entonces las concebimos como entidades ó ecsistencias, aunque realmente no la tienen sino en la razon (1).

P. Cual es el resúmen de esta doctrina?

R. Los tres puntos siguientes: 1.° que las ideas de sustancias, ahora fueren estas espirituales ó corpóreas, y sea que se consideren individualizadas en los objetos, ó generalizadas en un concepto comun, se expresan siempre y en todos los idiomas con nombres sustantivos; como *Dios, angel, alma*; *sol, luna, tierra*; *Alejandro, Bucéfalo, Eufrates*; *hombre, caballo, río*: 2.° que las ideas de los modos, propiedades ó cualidades de las sustancias, cuando se consideran en abstracto, se expresan siempre y en todos los idiomas con nombres sustantivos, como *sapientia, virtus, fortitudo*: 3.° que estas mismas ideas, cuando se consideran en concreto, se expresan siempre y en todos los idiomas con nombres adjetivos, como *sabio, virtuoso, fuerte.*

P. Podemos comprender ya, porque no son mas que dos las formas gramaticales del nombre?

(1) Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 6.ª

R. No son mas que dos, porque las ideas, términos del juicio humano, que es lo que representan los nombres, solo pueden concebirse de dos modos; absoluta ó relativamente, esto es; existiendo por sí con independencia de las demas, ó como partes componentes de otras. Que la idea sea de sustancia ó de modo; que sea individual ó general; esto es indiferente para el efecto de concebirla independiente y completa. *Piedra, dureza, Sócrates, hombre, humanidad,* son ideas que se conciben completas y terminadas en sí mismas; no asi *dura, socrática, humano*: estas no pueden concebirse sino connotadas con otras que les sirvan de arrimo, ó diciéndolo filosóficamente, de las cuales formen parte, como por ejemplo, *piedra, sentencia, corazon.* Los nombres de las primeras son los sustantivos, y los de las segundas los adjetivos.

Leccion tercera.

DE LOS ACCIDENTES GRAMATICALES DEL NOMBRE.

Pregunta. Qué son accidentes gramaticales del nombre?

Respuesta. Son las modificaciones que estos reciben en su estructura material para significar las de las ideas que traducen. Una misma idea puede modificarse de varios modos, segun las relaciones ó respectos por donde se mira; y es muy natural que estas circunstancias de la idea se reflejen en el nombre, que es su imágen.

P. Cuantos son los accidentes gramaticales del nombre?

R. Tres, que los gramáticos llaman número, género y declinacion.

P. Qué es el número de los nombres?

R. La alteracion hecha en su estructura para significar, si la idea que representa, es la idea de un individuo único, ó la de mas de un individuo.

P. En qué se divide el número de los nombres?

R. En singular y plural. Algunos idiomas, como el hebreo y el griego, admiten en ciertos nombres el número dual.

P. Cómo se significa el número?

R. Alterando un tanto, segun hemos dicho, la estructura del nombre; alteracion que en los idiomas conocidos recae siempre en la final del nombre, ó en su desinencia: ejemplos: *hombre, hombres*; *homme, hommes*; *man, men*; *homo, homines*; *anthrópos, anthrópoi*.

P. Qué se colige de aquí.

R. Que solamente los nombres comunes ó apelativos son capaces de número plural, y nunca los propios que representan ideas de sujetos ó de cosas únicas, como *Alejandro, Platon, Guadalquivir* &c. Es verdad que algunas veces dichos nombres propios se usan en plural, como cuando se dice, *los Alejandros, los Platones, los Cicerones, &c.*; pero en estas locuciones figuradas los nombres pierden el valor de propios y toman el de comunes. Decir *los Alejandros, los Platones*, y *los Cicerones*, es como si se digese, *los hombres tan intrépidos como Alejandro, tan filósofos como Platon, tan elocuentes como Ciceron*.

P. La idea general con qué número se expresa?

R. Con el singular; porque si bien es cierto que la idea general es la idea de todos los individuos comprendidos en la clase, y por consiguiente, la idea de muchos; pero no es menos cierto que estos muchos se consideran como uno, en razon á que lo que el alma tiene presente al formarla es el tipo comun á todos (1). El *hombre*, que derrotó á Pompeyo en los campos de Farsalia.... el *hombre* ha nacido para practicar la virtud. *Hombre*, en la primera de estas dos locuciones es idea individual; en la segunda general; y sin embargo, el número es singular en ambas.

P. Los adjetivos admiten el accidente del número?

R. Lo mismo que los sustantivos; pero con esta diferencia: que los sustantivos reciben dicha modificacion por causa

(1) Psic. ib. lec. 5.ª

propia, y los adjetivos por causa de los sustantivos. Si estos no se modificasen á efecto de significar la unidad ó la pluralidad de su idea, no habria motivo para modificar la del adjetivo que es una parte de aquella. Sin embargo, algunos idiemas, como el ingles, no dan plural á los adjetivos: prueba de que en estos el accidente numeral no entra por causa propia, ni es tan necesario como en los sustantivos.

P. Qué es el género de los nombres?

R. La alteracion hecha en su estructura para connotar el sexo de los seres cuyas ideas representan. Y como el sexo es propiedad exclusiva del hombre y de los animales; solo las ideas representativas de individuos de la especie humana, ó de las diferentes familias y especies de animales, pueden con propiedad admitir el accidente genérico. *AntoniO, AntoniA*; *perrO, perrA*; *lupUS, lupA*.

P. En qué se dividen los nombres por razon de su género?

R. En masculinos y femeninos.

P. Los nombres expresivos de todas las demas ideas, que no representan hombres ni animales, á qué género pertenecen?

R. A ninguno de los dos. Estos nombres son y se llaman con mucha propiedad *neutros*, que quiere decir, no correspondientes al uno ni al otro de los dos géneros.

P. Segun esto, habrá de ser muy fácil determinar el género de cualquier nombre dado?

R. Nada mas sencillo procediendo filosóficamente; pues conforme á la teoría de este accidente gramatical, todo nombre propio de varon, ó de animal macho pertenece al género masculino; todo nombre propio de muger, ó de animal hembra corresponde al femenino; y todos los demas nombres expresivos de cualesquiera otras ideas carecen de género, son neutros. Pero es el caso, que los idiomas no se han atenido á la sencillez de este principio filosófico (1). Los géneros, que probablemente fueron en su origen inflexiones hechas en las terminaciones de los adje-

(1) Entre los idiomas modernos el único que se mantiene fiel á esta regla de la naturaleza, es el íngles, y con todo eso son innumerables las excepciones con que la infringe.

tivos para significar el sexo del sugeto de quien se predicaba la cualidad que el adjetivo representa, hubieron de pasar muy pronto á los sustantivos formados á su imitacion. Por ejemplo, si el latino tenia las terminaciones adjetivas *us*, *a*, *um*, y el griego las en *òs*, *é*, *òn*, para significar si era macho, hembra, ú objeto incapaz de sexo aquel en quien residia la cualidad representada por el adjetivo; si habiendo de expresar el primero la union v. g. de la idea *hermosura* con la de *varon*, decia *vir pulchER* ó *pulchrUS*, con la de muger, *mulier pulchRA*, y con la de *cabeza*, *caput pulchrUM*; debió ser natural que habituada la mente á ligar el género con la terminacion, acabase aquel por confundirse con esta, y que los nombres sustantivos terminados en *er* ó en *us* se mirasen como masculinos; los terminados en *a* como femeninos; y los terminados en *um* como neutros; aunque ni los primeros representasen seres capaces de sexo, como *liber* (libro), *intellectus* (entendimiento), *sella* (silla), *mensa* (mesa), ni los últimos dejasen de expresar sugetos dotados de esta propiedad, como *jumentum* (jumento), *armentum* (ganado mayor). Asi hubo de suceder, y no puede explicarse de otro modo la anarquia que sobre este punto vemos reinar en todas las gramàticas y la sustitucion de las reglas empíricas de la terminacion, recargadas con el bagage de innumerables excepciones, á la ley única, sencilla, invariable de la naturaleza.

P. Qué debe hacerse, pues, para conocer los géneros de los nombres?

R. Estudiar sus reglas en las gramàticas particulares, supuesto que sobre este punto no hay ya principio comun, y es frecuentísimo que el nombre de una misma idea tenga géneros distintos en los diversos idiomas. La palabra expresiva de la idea *plata* es femenina en español, masculina en frances *(l'argent)* neutra en latin *(argentum)*. Nuestro idioma no tiene nombres neutros.

P. Qué es lo que los gramáticos entienden por nombres comunes y nombres epicénos?

R. Los griegos y los latinos denominaron comunes los nombres invariables de ciertos animales, á que aplicaban el adje-

tivo, ya en la terminacion masculina, ya en la femenina, segun el sexo del animal. Nuestro idioma conserva esta forma en algunos nombres de animales y de sugetos de la especie humana, como *tigre fiero, tigre fiera*; *santo martir, santa martir*. Epicenos se llaman los nombres de aquellos animales, cuyo sexo no es conocido, ó no está determinado, y corresponden invariablemente aunque la etimología de la voz *epicenos* lo resista (1), á uno de los dos géneros, segun la terminacion ó el uso lo hubieren establecido. En nuestro idioma los nombres *raton, milano, cuervo* y otros muchos á este tenor, son masculinos, y los adjetivos siempre se juntan con ellos en la terminacion masculina, aunque se trate de las hembras. Por el contrario los nombres *águila, perdiz, anguila, &c.* son femeninos y se juntan con los adjetivos en la terminacion femenina, aunque se hable de los machos. Esto prueba que los llamados *epicenos* no lo son en realidad, pues que invariablemente tienen determinado el género que el uso ha querido darles.

P. Qué es la declinacion?

R. La alteracion hecha en el nombre, para significar la relacion de la idea que el nombre representa, con otra idea contenida en la oracion. Las relaciones entre las ideas pueden expresarse de dos modos; ó con voces especiales que las determinen, como *hijo DEL rey, saludable PARA el pueblo, absolver* A *el inocente*; ó haciendo cierta inflexion en alguna de las voces relacionadas, como, por ejemplo, diciendo *filius regIS, salutare republicÆ, absolvere innocenTEM*. Expresarlas del segundo modo, es expresarlas declinando, ó por medio de la declinacion.

P. Cómo se llaman las varias modificaciones que recibe el nombre para significar las varias relaciones de su idea con otra?

R. Se llaman *casos*, del verbo *cadere caer*; porque en todos los idiomas conocidos que admiten declinacion, esta se forma cayendo la estructura radical del nombre en distintas terminaciones ó desinencias. *Rex*, forma radical, toma las de *regis*,

(1) Epiceno se deriva de una voz griega que quiere decir *promiscuo ó comun*

regi, regem, rege, segun la relacion en que estuviere la idea que representa, con otra idea de la oracion. Someter el nombre á estas transformaciones, se llama declinarlo, del verbo *declinare, separarse*, porque pasando por ellas, va el nombre como apartándose de su raiz.

P. En qué se dividen los casos?

R. En rectos y oblicuos. El recto es la raiz, y los oblicuos son los demas qne se derivan de ella. Los gramáticos llaman al caso recto *nominativo*, y á los oblicuos *genitivo, dativo, acusativo, vocativo* y *ablativo*, segun la forma que toman por consecuencia de la relacion que tienen que representar.

P. Pueden los casos representar todas las relaciones del nombre con las demas ideas de la oracion?

R. No, porque las relaciones que puede tener una idea con otra son incalculables, y el número de los casos es limitadísimo.

P. Pero no puede un mismo caso representar muchas relaciones y de distintos géneros?

R. Asi es con efecto en los idiomas que admiten este accidente gramatical, pero todavia esos mismos idiomas no pueden con las variantes de su declinacion apurar todas las relaciones de que el nombre es susceptible, y necesitan emplear un gran número de preposiciones, que son las voces destinadas directamente á cumplir este oficio.

P. Qué relacion expresa el nominativo?

R. El nominativo es la pura y simple posicion del nombre como sugeto de la oracion, es decir, como idea sobre la cual recae la afirmacion del verbo, y esta es la relacion que representa. *Dominus est protector meus*: *Deus exaudivit me*: *Dominus* y *Deus* son los sujetos de quienes se afirman las ideas contenidas en los atributos de estas dos proposiciones.

P. Qué relacion expresa el genitivo?

R. La general de pertenencia, y como esta se puede subdividir en varias especies, segun fueren los conceptos por donde una cosa pertenece á otra, de aqui el que sean muchas las relaciones especiales determinadas por el genitivo. Señalarémos por via de ejemplo algunas.

Relacion del todo á la parte: *caput hominis.*

Id. de la parte al todo: *homo crassi capitis.*

Id. de causa á efecto: *opus Dei.*

Id. de efecto á causa: *Creator mundi.*

Id. de poseedor á la cosa poseida: *pecus Melibœi.*

Id. de la materia al compuesto: *vas argenti.*

Id. del sugeto á la propiedad ó atributo: *providentia Dei.*

Id. de la propiedad ó atributo al sugeto: *adolescens optimi ingenii.*

Estas relaciones se expresan en nuestro idioma con la preposicion *de*: *mozo de buen natural*; *rebaño de Melibeo*; *vaso de plata &c.*

P. Qué relaciones expresa el dativo?

R. Las de provecho y daño, y las que tienen analogía próxima ó remota con ellas: *consilia salutaria vel perniciosa reipublicœ*; *opus gratum vel ingratum agricolis*; *succurre miseris, noceas nemini*; *chara suis, inimica nulli.* Esto es lo comun; pero no obstante los idiomas que declinan, suelen emplear el dativo para significar algunas relaciones de otros géneros, como *videtur nobis, consonat sibi, affinis regi.* La mayor parte de estas relaciones se significan en nuestro idioma con las preposiciones *á ó para*; algunas piden otras. *Consejos saludables á, ó para la república*; *socorre á los desgraciados, no hagas mal á ninguno, concuerda consigo, pariente del rey.*

P. Qué relacion expresa el acusativo?

R. La que hay entre la accion del verbo, en aquellos que la significan, y el tèrmino de la accion ó sea el obgeto en quien esta se termina. *Cœsarem vehis, arma cano, hostem vincere, Deum amato, leges custodito.* Nuestra lengua emplea para este efecto la preposicion *a*, y en ocasiones ninguna. *Llevas á César*; *vencer al* (à el) *enemigo*; *ama á Dios*; *guarda las leyes*; *canto las armas.*

P. Qué relacion expresa el vocativo?

R. El vocativo es el nombre de la persona á quien se dirige el discurso y expresa la relacion que momentáneamente se establece entre el que habla y el que escucha. Y como por el

49

mero hecho de dirigir la palabra á otro, llamándolo por su nombre, esta relacion se hace notoria; por eso las lenguas que declinan, rarísima vez alteran la estructura del nombre en el vocativo. *Quousque tamdem abutere, Catilina, patientia nostra*? Por esta razon el vocativo en nuestro idioma y en todos los vulgares vá siempre sin preposicion: *oye, señor, mis ruegos*. Infiérese de aqui, que solamente los nombres de los sugetos capaces de oirnos y entendernos cuando hablamos, admiten el caso vocativo. Sin embargo, como el hombre cuando habla apasionado, suele personificar hasta á los seres mas insensibles, ningun nombre hay que no pueda ser colocado en vocativo. Virgilio hace decir á Dido:

Dulces exuviæ, dum fata, Deusque sinebant,

y Góngora apostrófa al astro del dia en el soneto que empieza,

Raya, dorado sol, orna y colora
Del alto monte la lozana cumbre.

P. Qué relacion expresa el ablativo?

R. Por sí mismo ninguna. El ablativo en latin (las declinaciones griegas no lo tienen) es propiamente el caso de las preposiciones. Estas en el griego se juntan unas veces con el genitivo, otras con el dativo, y otras con el acusativo. Los latinos no daban preposiciones á los dos primeros casos, al último sí; mas no puede decirse que el acusativo latino sirviese sola ni principalmente para este efecto, puesto que su oficio esencial era significar el término de la accion en los verbos transitivos. El caso, pues, reservado en este idioma para las preposiciones, es el ablativo, que siempre la lleva manifiesta ó tácita; de modo que él por sí no expresa relacion de ningun género, y solo sirve para unirse con las preposiciones que las significan. *Fronde sub viridi jacens*, tendido bajo la verde enramada, *Gallia vel ex Gallia profectus*, habiendo salido de la Galia.

P. Las alteraciones que se hacen en el tema ó forma radical del nombre para declinarlo, estan sugetas á reglas?

R. A las establecidas en las gramáticas de los idiomas que declinan; mas no á ninguna regla general, ni á ningun principio filosófico. Asi que, unas veces se hace la alteracion suprimiendo ó añadiendo alguna letra al tema, como *sensu* de *sensus*,

musam de *musa*; otras disminuyendo ó aumentando silabas enteras, como *fili* de *filius, leoni* y *leonibus* de *leo*, y otras en fin por medio de transformaciones aun mas irregulares.

P. Los idiomas modernos declinan sus nombres?

R. Ninguno, pues no puede llamarse declinacion la posicion de un nombre invariable, como son todos los de las lenguas vulgares, que va recibiendo distintas preposiciones, segun son las relaciones en que está su idea: v. g. *el hombre, del hombre, para el hombre, al hombre*, *con el hombre*. Esto es lo que en nuestra gramática se llama declinar, y lo mismo idénticamente en las de las lenguas italiana, francesa é inglesa. Las variantes de los personales *yo mi me*; *tu ti te*, y del recíproco *si se*, son el único vestigio de declinacion que se conserva en nuestro idioma. El genitivo, llamado de posesion, de la lengua inglesa, v. g. *The king's garden* (el jardin del rey) puede considerarse tambien como un rastro de la declinacion primitiva.

Leccion cuarta.

DEL ARTICULO.

Pregunta. Qué es el artículo?

Respuesta. La palabra que expresa la extension en que se toma la idea representada por el nombre comun. Una misma idea puede tener mas ó menos extension, segun que fuere mayor ó menor el número de individuos á quienes se aplica (1); y el oficio del artículo es reflejar y traducir esta modificacion de la idea. Asi cuando decimos, por ejemplo, *todos los hombres son mortales*; *muchos hombres perecieron en la guerra*; *pocos hombres anteponen la virtud al interés*; *algunos hombres se dedican á la carrera de las armas*; *tres hombres se salvaron del naufragio*; *aquel hombre nos perdió*, es evidente: 1.° que la extension de la idea *hombre* varia mucho en estas oraciones, esto es,

(1) Dialéct. lec. 1.ª

que el número de individuos que hemos querido encerrar en la idea general *hombre* al pronunciar cada uno de dichos juicios, no es el mismo en todos ellos: y 2.° que asi como la idea general la hemos significado con la palabra *hombre*, esta modificacion de la idea que consiste en ensanchar ó restringir su extension, la hemos expresado con las voces *todos*, *muchos*, *pocos*, *algunos*, *tres*, *aquel*. El artículo, pues, es la palabra que fija la extension que la idea general tiene en la oracion: este es su valor y su empleo.

P. A cual de las tres categorias en que se dividen todas nuestras ideas corresponde el artículo?

R. No corresponde á las de sustancia, porque el artículo por sí, independientemente del nombre cuya extension señala, no representa objeto ninguno subsistente. Tampoco se puede decir, que los artículos traducen ideas de modos ó propiedades, porque es claro como la luz del dia, que el ser un hombre *este*, *ese*, ó *aquel*, el pertenecer á los *muchos* ó á los *pocos*, el formar parte del número *diez* ó del número *ciento*, no es circunstancia que imprime en él ninguna módificacion particular. Un mismo objeto puede entrar á componer el número *diez* ò el *veinte*, formar parte del *todo* ó de los *algunos*, ser ahora *este*, ahora *ese*, ahora *aquel*, segun el aspecto por donde se le mire, sin que se altere ninguna de sus propiedades, y sin que adquiera ninguna nueva. Por consiguiente, los artículos no son nombres sustantivos ni adjetivos (1): son voces expresivas de relacion; pero de una relacion especial, la de la idea con su extension: son palabras que determinan la extension que damos á la idea general, siempre que hacemos uso de ella en la oracion. Véase por qué los gramáticos llaman á los artículos voces *determinativas*, y si algunos los refieren á la clase de los adjetivos, lo hacen fundados no en la significacion, sino en la forma de estas voces, la cual en casi todas, por la razon que dirémos despues, es adjetiva.

P. De cuantos modos es el artículo?

R. De dos: especificativo é individuativo. El primero determina la especiè; por consiguiente toda la extension posible

(1) Lec. 2.ª

de la idea: *EL hombre es mortal=todos los hombres son mortales*. El segundo restringe la generalidad de la idea á un número mayor ó menor, fijo ó indeterminado de individuos: *MUCHOS hombres, POCOS hombres, CUARENTA hombres*: unos *hombres formaron el proyecto de construir* un *camino de hierro de* Cádiz *á Madrid*.

P. Tienen todos los idiomas estas dos especies de artículos?

R. Todas las lenguas modernas tienen el especificativo. El de la nuestra es *el* y *la*; *el* para los nombres masculinos y *la* para los femeninos. Las antiguas tambien lo tienen, menos el latin, que emplea el nombre comun sin aditamento alguno para significar la idea en toda su extension: *homo est morti obnoxius*: el hombre, ó todo hombre es mortal. Los individuativos los admiten todos los idiomas sin excepcion.

P. Pueden dichas especies dividirse en otras subalternas?

R. El artículo especificativo no puede ser mas que uno, supuesto que su oficio es significar que la idea general está tomada en toda su extension, sea esta la que fuere. En esta frase; *el europeo*, *el español, el andaluz*, *el gaditano son hombres*, las ideas generales representadas por los nombres *europeo, español, andaluz, gaditano*, distan mucho de tener una misma extension; sin embargo, todas llevan con propiedad el artículo especificativo, porque todas están tomadas en toda la extension que respectivamente tienen: todos son nombres de especies completas de la idea *hombre*, considerada bajo distintos aspectos geográficos. Los artículos individuativos admiten division, porque los individuos á quienes nos referimos, pueden ser mas ó menos, y pueden designarse de varios modos.

P. En qué se dividen los artículos individuativos?

R. En indeterminados y determinados, ó indefinidos y definidos.

P. Cuáles son los indeterminados ó indefinidos?

R. Los que expresan fraccion ó parte de la idea general; pero sin fijar el número de individuos que dicha fraccion contiene, ó por lo menos sin determinarlos: muchos *filósofos siguen*

tal opinion: algunos *historiadores merecen crèdito*: pocos *hombres se conducen en todo bien*: un *oficial faltó á la revista*. En ninguno de estos ejemplos se determinan los sujetos, ó el sujeto, cuando es ùnico, de quienes se habla.

P. Cuáles son los artículos determinados ó definidos?

R. Aquellos con que se fija la parte en que se toma la idea general, ó se determinan los individuos á quienes se aplica.

P. En qué se subdividen estos?

R. En numerales, posesivos y demostrativos. Los numerales, entendiéndose por este nombre los cardinales (1), fijan la extension de la idea, señalando el número de individuos que queremos comprender en ella; v. g. *tres libros*: los posesivos *mi, tu, su* (2) determinan los individuos de quienes hablamos, por la relacion de pertenencia que tienen con nosotros mismos, v. g. *mi libro*; con la persona à quien dirigimos la palabra, v. g. *tu libro*; ó con aquella de quien se habla, v. g. *su libro*: finalmente los demostrativos *este, ese, aquel*, determinan, mucho mejor que los anteriores, el individuo ó individuos que designamos con el nombre comun, expresando la relacion de distancia en que se encuentran respecto del que habla ó del que escucha, v. g. *este libro, ese libro, aquel libro* (3).

(1) Los ordinales no son artículos, sino nombres adjetivos, pues significan propiedad, siquiera no sea mas que accidental y relativa. Ser el *primero*, el *segundo*, el *tercero* etc. en tal serie ú orden, es tener, aunque no sea mas que accidental y transitoriamente, la propiedad de hallarse en tal relacion.

(2) *Mi, tu* y *su*, son los posesivos *mio, tuyo suyo*, suprimida por apócope la última sílaba. Significan lo mismo? Esta cuestion puede formularse en términos mas generales: los llamados pronombres posesivos tienen el mismo valor ideológico, antepuestos que pospuestos al nombre sustantivo? El señor Hermosilla en su gramàtica general (lib. 1.° c. 1.°) la resuelve negativamente, sosteniendo que el sentido de estas locuciones, *mi libro, libro mio*; *meus filius, filius meus*, es distinto, aunque las voces sean idénticas; que el *mi* que precede à *libro*, y el *meus* antepuesto á *filius* son articulos; pero no el *mio* ni el *meus* pospuestos, los cuales por sola esta circunstancia, se convierten en verdaderos adjetivos. Nosotros no alcanzamos la razon de tal diferencia, ni sabemos en que pueda fundarse aquel autor para decir, que el sentido de esta oracion, *meus filius est adhuc juvenis*, no es el mismo que el de esta, *filius meus est adhuc juvenis*, cuando es constante que los latinos podian emplear indistintamente cualquiera de las dos formulas.

(3) *Este, ese, aquel*, en latin *hic, iste, ille*, connotan la distancia,

P. Alguna de estas tres especies admite subdivision?

R. Los demostrativos se subdividen en puros, que son las que hemos definido; y mixtos, llamados por otro nombre artículos conjuntivos, por cuanto vienen á resolverse en el demostrativo y la conjuncion.

P. Cuáles son los artículos conjuntivos?

R. Los denominados comunmente pronombres relativos.

P. Cuál es su valor y su uso?

R. Su valor ideológico es el que acabamos de decir; los relativos por punto general, equivalen al artículo demostrativo mas la conjuncion copulativa afirmativa. Su empleo es unir dos oraciones, ya sea principal la una, y la otra su incidente; ya fueren principales ambas. Los ejemplos esclarecerán esta explicacion. *El libro que me dieron por premio es útil*: (*un libro es útil, Y ESTE libro me lo dieron por premio*). *Aristóteles dió lecciones á Alejandro, que fué hijo de Filipo*: (*Aristóteles dió lecciones á Alejandro, Y ESTE Alejandro fué hijo de Filipo.*) *Bene ac sapienter P. C. majores nostri instituerunt, ut rerum agendarum, ita dicendi initium à precationibus capere.... Qui mos, cui potius quam Consuli, aut magis usurpandus colendusque est?* (*ET HIC MOS, cui potius &c.*) *Quæ cum ita suit....* (*ET HÆC cum ita sint....*)

P. Tiene algunas excepciones este principio?

R. Los artículos conjuntivos pierden en ocasiones el valor de conjuntivos y se quedan con el de simples artículos demostrativos, como sucede en las interrogaciones; ó toman el del especificativo, como en esta locucion, *Pedro no es hombre que se deja engañar*, (*no pertenece á la clase DE LOS hombres engañables*).

P. En qué se dividen los artículos conjuntivos?

R. En positivos é interrogativos. De los primeros usa-

---

pero con cierta diferencia. *Este, hic*, se dice del objeto que está mas cerca del que habla; *ese, iste*, del objeto mas inmediato al que escucha; *aquel, ille*, del que se halla á distancia de ambos interlocutores: *siéntese V. en ESTA silla*; *deme ESA mano, traigame AQUEL libro.*

mos para afirmar, y de los segundos para preguntar. En algunos idiomas se diferencian por alguna variedad en la estructura; en el nuestro son las mismas voces, y solo se distinguen sus usos por la entonacion. *El hombre que examina su corazon*: *¿qué hombre examina su corazon? cuya es la deuda, sea la responsabilidad. ¿cuya es la deuda?*

Tú *á quien* ofrece el apartado polo
Hasta donde tu nombre se dilata....

Quièn es aquel que baja
Por aquella colina
La botella en la mano
En el rostro la risa?

P. Cuál es realmente el valor de los artículos conjuntivos en las interrogaciones?

R. La interrogacion es la expresion oral del deseo de saber ó de la curiosidad. Cuando empleamos en ella los artículos conjuntivos, pierden estos la conjuncion y se quedan con el valor de demostrativos para significar que deseamos se determine el objeto que nombramos *Qué es la filosofià? Cual es la ciencia mas útil al hombre*? (*deseo que se determine la significacion de ESTA VOZ, filosofia: deseo que se determine ESTA* ciencia, la mas útil al hombre.)

P. Podemos compendiar la doctrina de esta leccion?

R. La reasumiremos en estos cuatro puntos: 1.º el artículo no expresa idea de sustancia ni de modo; por consiguiente no es nombre sustantivo ni adjetivo, si bien casi todos toman la forma adjetiva por considerárseles como identificados con la idea cuya extension representan: 2.º el artículo es una palabra expresiva de la extension, determinada ó indeterminada, de la idea del nombre sustantivo, de la cual es inseparable, y sin la cual nada significa: 3.º toda palabra en quien concurre esta circunstancia, y que no tiene otro uso ni empleo en la oracion, es verdadero artículo, aunque los gramáticos la designen con otras denominaciones. Asi pues, los nombres numerales cardinales, los pronombres po-

sesivos, los demostrativos son propiamente artículos, puesto que ninguno de ellos tiene mas oficio en la oracion, que el de fijar, ya por un respecto, ya por otro, la vaga extension de los sustantivos á quienes acompaña: y 4.° que estando determinada en todos los nombres propios la extension de la idea, estos no admiten artículo.

P. Alguna vez, sin embargo, se junta el artículo con los nombres propios: cual es la razon de esta anomalía?

R. En estos casos el artículo no recae sobre el nombre propio, sino sobre el comun de la clase á que pertenece aquel, y que no se expresa en la oracion: *este soneto es DEL Petrarca,* es decir, *del poeta Petrarca*: *LOS pirineos separan á LA España de LA Francia (los montes pirineos separan á la region España de la region Francia)*: *he comprado un Vinnio, (he comprado un egemplar de la obra de Vinnio).*

Leccion quinta.

DE LOS ACCIDENTES GRAMATICALES DEL ARTICULO.

Pregunta. Qué son los accidentes gramaticales del artículo?

Respuesta. Las alteraciones que recibe en su estructura para traducir las varias modificaciones de la idea que representa.

P. Cuáles son los accidentes gramaticales del artículo?

R. Los mismos que los del nombre; número, género y declinacion, á causa de que los artículos toman en todos los idiomas la forma de nombres adjetivos, por considerarse su idea como la de estos, y aun mas que la de estos, unida inseparablemente á la de la sustancia cuya extension determinan.

P. En qué se divide el artículo por razon del número?

R. En artículo de singular y de plural. El primero se une con los nombres singulares, y el segundo con los plurales: *el hombre, los hombres*: *la muger, las mugeres*: *este libro, esas piedras, aquellos árboles*.

P. Qué conviene notar con este motivo?

R. Que el artículo indefinido *un, una, unos, unas*, en singular denota una sola persona indeterminada, y en plural muchas indeterminadas; por ejemplo, *un amigo me dió tal noticia, unos amigos me han convidado á comer: he comprado una casa, he comprado unas casas*. La idea queda siempre indeterminada; pero en el singular es idea de un solo individuo, y en el plural de muchos.

P. En qué se dividen los artículos por razon del género?

R. Todos, tanto el que especifica, como los que sirven para individualizar, se dividen en masculinos, femeninos y neutros, llevando por lo comun en los idiomas que tienen adjetivos de tres terminaciones, las mismas formas que estos. Nuestra lengua que no conoce nombres neutros, tiene terminacion neutra en el artículo especificativo, y en los demostrativos. *El, la, lo*: *este, esta, esto*: *ese, esa, eso*: *aquel, aquella, aquello*.

P. Qué uso tienen los diferentes géneros de los artículos?

R. El de concordar con los de los nombres á quienes se juntan: *o logos, é mousa, tò xílon*; *el hombre, la muger*; *le roi, la reine*; *hic vir, hæc femina, hoc caput*.

P. Qué uso tienen en nuestro idioma, que carece de nombres neutros, los artículos de este género?

R. La terminacion neutra de nuestro artículo especificativo unida á la masculina de los adjetivos tiene la propiedad de sustantivarlos, esto es, de hacer que las ideas que los adjetivos representan en concreto, tomen la forma abstracta ó se conviertan en ideas abstractas: *lo duro de su estilo* (la dureza de su estilo), *lo útil de la especulacion* (la utilidad de la especulacion). La terminacion neutra de nuestros demostrativos se refiere siempre á hechos y fenómenos, ó á objetos inanimados, y por consiguiente á cosas incapaces de sexo. *Eso está bueno* (hablando, por ejemplo, de una accion ó de un dicho): *aquello me*

gustó (hablando v. g. de una decoracion ó de un lance de la escena): *esto me hace daño,* hablando de un manjar ó de una bebida &c.

P. Qué es la declinacion del artículo?

R. Sus varias desinencias en casos. Como los artículos toman la forma material del nombre, los idiomas que tienen declinaciones, declinan sus artículos por los mismos casos que los nombres, y con sugecion á los mismos principios filosóficos.

P. En nuestro idioma se declinan los artículos?

R. No, porque en nuestro idioma no hay verdaderas declinaciones (1). Es verdad que decimos *EL hombre, DEL hombre, AL hombre*; pero el *del* genitivo y el *al* acusativo son contracciones de la preposicion y el artículo indeclinable. *Del* es *de él* y *al, á èl* (2).

Leccion sesta.

DEL PRONOMBRE Y DE SUS ACCIDENTES GRAMATICALES.

Pregunta. Qué es el pronombre?

Respuesta. El pronombre de que ahora tratamos, es el personal, pues todas las demas voces pronominales, como son los posesivos, los demostrativos, los relativos &c. corresponden á la clase de los artículos, segun hemos demostrado antes.

---

(1) Lec 3.ª

(2) Lo mismo debe decirse de los artículos de la lengua francesa. El *de* y el *des* de sus plurales, son contracciones de la preposicion *de* y el artículo plural *les*; *DES hommes si savants*, ó *de si savants hommes*, es realmente *DE LES hommes si savants*, y *DE LES si savants hommes* El *au* y el *aux* de los dativos singular y plural son igualmente contracciones de la preposicion *à* y el artículo *le* ó *les*: *au roi* por *à le roi*; *aux lois* por *à les lois.* Véase la gramática razonada de Port-Royal; 2me part. chap. 7.

P. Qué son los pronombrés personales?

R. Las palabras expresivas de las personas que intervienen en la alocucion.

P. Qué entendemos por personas que intervienen en la alocucion?

R. El sujeto que habla, el sujeto que escucha, y el sujeto ó la cosa quees asunto del coloquio. *Personas*, en el lenguage filosófico y aun en el vulgar, se llaman solamente los individuos racionales considerados con relacion al uso é inteligencia de la palabra, que es realmente el uso y la inteligencia de la razon. Ni los brutos ni las sustancias insensibles reciben nunca el noble título de personas. Sin embargo de esto, como los hombres cuando hablan, tratan, no solo de sí mismos, y de los demas seres inteligentes, sino tambien de los animales y de las sustancias corpóreas, de aqui es que por extension, aunque con impropiedad, se ha dado el nombre de tercera persona á todo lo que es asunto de la conversacion, sea cual fuere su naturaleza. Asi pues, todas las ideas, excepto las representadas por el *yo*, y el *tu*, (el que habla y el á quien se habla), pueden estar en tercera persona, ó tomar este nombre consideradas con relacion al coloquio.

P. Cuáles son las voces expresivas de las tres personas?

R. Cada idioma tiene las suyas: las del nuestro son *yo* (1.ª) *tu* (2.ª) *él, ella, ello* (3.ª).

P. Qué ideas traducen los pronombres personales?

R. Las de los sujetos de la alocucion considerados sola y exclusivamente bajo este concepto. Las personas son en toda propiedad voces expresivas de las relaciones que se establecen, mediante el acto de la palabra, entre el que la profiere, el que la oye, y el objeto sobre que versa.

P. Es adecuada la denominacion de pronombres con que los gramáticos las designan?

R. Es poco exacta, porque las voces personales no sustituyen al nombre, ni se ponen en su lugar, como parece indicarlo el título de pronombres. Asi es que para nombrarse y darse á conocer el que habla, no basta que diga *yo*, sino que es me-

nester que se nombre y se califique, diciendo *yo me llamo fulano, y soy esto ó lo otro.* Lo mismo idénticamente sucede con la segunda y tercera persona. Hay mas: la persona puede variar y varia á cada momento dentro del mismo diálogo, sin que se altere en lo mas mìnimo la idea, ni por consiguiente el nombre. Yo que mientras hablo estoy en primera persona, paso á ser segunda, desde el punto que el interlocutor me dirige la palabra, y tercera, cuando volviéndose á otro, habla de mí. Todo esto prueba que las voces personales no significan por sí mismas sino las relaciones entre los términos de la alocucion; si bien no hay inconveniente en conservarles el título de pronombres, que hasta cierto punto les conviene, ya por su referencia á los nombres, ya por su forma material, con tal que se entienda que no hacen ni pueden hacer el oficio de nombres, pues el de las personas de la oracion es propio y privativo de estas.

P. Cuál es el oficio propio de cada persona?

R. El de la primera, connotar la relacion del sujeto que habla; el de la segunda, la relacion del sujeto á quien se habla, y el de la tercera, la del sujeto ó cosa de quien se habla, que son todas y las únicas relaciones posibles en el coloquio. Y como la palabra no la usan ni la entienden sino los racionales, solamente estos pueden con propiedad ponerse en primera y segunda persona. Sin embargo, es frecuentísimo colocar en segunda persona á los animales destituidos de inteligencia, y hasta á las cosas inanimadas. Góngora dice:

Vuelas, ó tortolilla,
Y el tierno esposo *dejas*
En soledad y quejas:

y Garcilaso,

O dulces prendas por mi mal halladas,
Dulces y alegres cuando Dios queria,
Juntas *estais* en la memoria mia,
Y con ella en mi muerte conjuradas.

En estos casos nuestra imaginacion que se complace en animar á cuanto nos rodea, finge que el mundo material nos oye y nos comprende; y hecha hipótesis, claro es que han de venir á colo-

carse en la persona destinada para representar dicha relacion, los objetos en quienes la establecemos, aunque en rigor no les convenga.

P. Qué son los accidentes gramaticales del pronombre?

R. Las alteraciones hechas en la estructura de las voces personales para significar las varias modificaciones de la idea que representan.

P. Cuales son los accidentes gramaticales del pronombre?

R. Los mismos que los del nombre; número, género y declinacion; y esto, porque las personas se consideran identificadas con las sustancias á que se refieren. *Yo* y *tú*, *nosotros* y *vosotros*, somos el hombre ó los hombres en cuanto hablamos ó se nos habla; *él*, *ellos* son el ser ó los seres que sirven de asunto á la conversacion.

P. En qué se divide el pronombre por razon de su número?

R. En singular y plural. *Yo, tú, él*; *nos*, ó *nosotros, vos*, ó *vosotros, ellos*. Estos son los de nuestro idioma, todos derivados del latin *ego, tu, ille*; *nos, vos, illi* (1). Los pronombres personales griegos tienen dual, esto es, hay en aquella lengua voces especiales para decir *nosotros dos, vosotros dos, aquellos dos*.

P. En qué se dividen los pronombres por razon del género?

R. En masculinos, femeninos y neutros. Mas esto debe entenderse de los pronombres en nuestro idioma, y aun asi con ciertas restricciones. La primera y segunda persona de singular son inalterables, cualquiera que sea el género del sujeto á quien se refieren. Lo son tambien las voces simples expresivas de la primera y segunda persona de plural, *nos, vos*, pero no las compuestas nos-otros, vos-otros, las cuales tienen terminacion femenina, *nosotras, vosotras*. La tercera persona admite los tres géneros: *él, ella, ello*(2), este último solo en singular. Los griegos y

(1) Adviértase de paso que los plurales de la primera y segunda persona asi en el latin como en sus derivados, son voces distintas de los singulares: *nos* y *vos* no son transformaciones de *yo* que es el *ego* latino, ni de *tu*; sino otras palabras.

(2) Las voces de tercera persona *el*, y *la, lo, los* en los afijos, cuando se pospone el pronombre al verbo, como *ámola, témolo, castigáronlos*,

los latinos no daban géneros á sus pronombres personales, y esta práctica á que nuestra lengua se mantiene fiel, salva la excepcion de la tercera persona y de las voces compuestas del plural, se funda en una razon filosófica, á saber, que la circunstancia del sexo es indiferente para las relaciones del coloquio, que son las que propia y directamente se determinan por las personas.

P. Qué es la declinacion de los pronombres?

R. Las alteraciones de su forma radical para significar las varias correspondencias de la persona con alguna de las otras partes de la oracion. Como los pronombres tienen la estructura material de nombres, claro es que los idiomas que declinan estos, deben igualmente declinar aquellos. Lo particular es, que nuestra lengua, que como todas las modernas, ha perdido el uso de la declinacion, conserva con poca diferencia la latina en los pronombres *yo* y *tu*, y en el recíproco *si, se*.

P. Qué es el recìproco *si se*?

R. Es la tercera persona en su terminacion recíproca, llamada asi, porque denota la reversion de dicha persona hácia sí misma. El (la persona ó cosa de quien hablamos) *se* alabó (alabó á él). *La virtud* se *recomienda por* si *misma, (recomienda á ella por ella misma).*

Leccion séptima.

DEL VERBO.

PREGUNTA. Qué es el verbo?

RESPUESTA. Es la palabra expresiva de la afirmacion racional, esto es del acto de la razon constitutivo del juicio, y en cuya virtud los conocimientos humanos son y se llaman conocimientos racionales.

---

son homónimas del artículo especificativo, pero fàciles de distinguir atendiendo á su diferente valor y oficio en la oracion.

P. Tiene el verbo ademas otras significaciones y otros oficios?

R. Su atribucion esencial es la que hemos determinado: sin perjuicio de ella, se emplea tambien el verbo para significar otros dos hechos del alma, el deseo y la voluntad; mas para esto es menester que varie de inflexion y de modo, como veremos en adelante. El verbo en su significacion pura, simple y directa no expresa mas que el acto de la razon afirmando la relacion percibida entre dos términos, ó lo que es idéntico, formando el juicio (1).

P. Qué se infiere de aqui?

R. Infiérese con evidencia 1.º que en rigor filosófico no hay ni puede haber mas que un solo verbo, puesto que el acto afirmativo del alma es único, cualquiera que sea el objeto de la afirmacion, cuya expresion material en nuestro idioma es la palabra *es* llamada con propiedad *cópula* del juicio, por cuanto es ella la que uniendo los dos términos comparados hace que el juicio se forme: 2.º que en todos los verbos, sin escepcion de ninguno, vá embebida y envuelta la *palabra* ó la afirmacion que los constituye verbos, en términos que si esta se sustrae, ó se suprime, el verbo deja de serlo, aunque conserve intacta su significacion. Asi por ejemplo las frases *consul videt, lepus currit, ego vivo*, son verdaderas proposiciones, y no lo son estas *consul videns, lepus currens, ego vivens*, no obstante estar contenidas en los tres participios las acciones de los respectivos verbos. La razon de la diferencia es muy obvia: falta la afirmacion encerrada en la forma indicativa y suprimida en los participios. Por esto, para convertir las locuciones *consul videns, lepus currens, ego vivens* en proposiciones expresivas de juicios, necesitamos añadir mental ó materialmente la palabra *es*, diciendo *consul* est *videns, lepus* est *currens, ego* est (2) *vivens*, es decir, necesitamos añadir lo que quitamos sustituyendo el participio al verbo.

(1) Psic. 1.ª part. sec. 2.ª lec. 4.ª

(2) La palabra ES no admite alteracion, es indeclinable. El verbo *sum* (soy) es otra cosa como se verá luego.

P. Si, pues, el verbo, rigorosamente hablando, no es mas que uno, qué son todos los demas?

R. Este mismo, y el atributo afirmado. Todos los verbos, incluso el sustantivo *ser*, que no debe confundirse con la palabra ES, son locuciones abreviadas comprensivas de la afirmacion *es*, mas la relacion ó la propiedad que se afirma. Cuando decimos *lepus currit, Cœsar pugnat, Tullius scribit, mens cogitat*, en las voces *currit, pugnat, scribit, cogitat*, compendiamos la afirmacion *(es)*, en cuya virtud dichas frases son verdaderas proposiciones, y los atributos afirmados que son el acto de correr, el acto de pelear, el acto de escribir, y la accion de pensar; es como si analizando los respectivos verbos digèsemos, *lepus est actu currens, Cœsar est actu pugnans, Tullius est actu scribens, mens est actu cogitans*. Y nótese, que si las voces *currit, pugnat, scribit, cogitat* son verbos, es porque llevan embebida la *palabra* que les da este carácter, la palabra por excelencia ó la afirmacion; asi como por el contrario no son verbos, sino nombres, los participios *currens, pugnans, scribens, cogitans*, porque en estos no va contenida la *palabra*; porque estos expresan solamente los atributos sin afirmarlos.

P. Es esta doctrina corriente entre los escritores de gramática general?

R. Es universal y constante entre los filósofos. Algunos preceptistas notando que con los verbos se expresa el movimiento y la accion, cual sucede en los ejemplos anteriores y en otros innumerables, diéronse á entender que los verbos son voces significativas de dicha idea, que este es su oficio y que no tienen otro. Don José Gomez Hermosilla en su obra titulada *principios de gramática general*, adoptò esta opinion, y se esforzó cuanto pudo por combatir la teoria contraria. En su dictámen los verbos son palabras inventadas para significar los movimientos de los cuerpos, y por traslacion las operaciones de los espíritus.

P. Qué decimos de esta opinion?

R. Que sus profesores erraron doblemente: 1.° confundiendo el oficio accesorio de los verbos con su atribucion esencial

y necesaria, que es afirmar, segun tenemos demostrado: 2.º sentando un principio notoriamente falso, á saber, que todos los verbos significan movimiento y accion. ¿Qué movimientos expresan, por ejemplo, los verbos *yacer, descansar, dormir, pararse, existir, estar,* y tantos otros à este tenor? Qué accion representan los verbos *sufrir, padecer, sentir, entristecerse, desmayar &c*? Hay verbos de movimiento y de accion, esto es indudable; pero ni todos los verbos significan movimiento y accion; ni aquellos que tienen este significado, reciben de él la cualidad que los constituye verbos. El movimiento es un estado del cuerpo, la accion un estado del alma; y como todos los verbos, excepto la palabra *es,* son signos y expresiones abreviadas de la afirmacion, mas la relacion ó la propiedad atribuida al sugeto sobre quien recae aquella, véase por qué significan los verbos, ya el movimiento y la accion, ya la quietud y la pasion, ya estados, modos y relaciones correspondientes á las demas series y órdenes de ideas.

P. Cómo ha podido desconocerse la verdad de una doctrina, que el análisis del verbo, tan fácil de practicar, revela con evidencia?

R. No es esto lo mas extraño, sino que se hayan amontonado argumentos para combatirla; bien que el autor de los *principios de gramática general,* que es á quien aludimos, comprendió mal la doctrina filosófica que tan acaloradamente impugna. El Sr. Hermosilla supone que la teoría del verbo único consiste en negar á todos los verbos este carácter, para concedérselo exclusivamente al sustantivo *ser* (1); en lo cual comete dos equivocaciones, porque ni los filósofos contra quienes tan airado se muestra, han tratado de suprimir los verbos ó de negarles su nombre, ni mucho menos han pretendido conferir al sustantivo el título y los honores usurpados á los demas. La teoría filosófica del verbo único á ninguno despoja de la posesion en que está; en todos reconoce la cualidad de verbos cifrada en la afirmacion que llevan todos; afirmacion que siendo siempre un mismo acto del alma (la razon asintiendo á

(1) Lib. 1.º cap. 1.º art. 2.º

la relacion percibida), forzosamente ha de ser *única* la idea que de ella formemos, y por consiguiente *única* la expresion en su forma pura y simple. La cual no es el verbo sustantivo *ser*, sino la palabra *ES* indeclinable, que no debe confundirse, aunque suena lo mismo, con la tercera persona singular de aquel; pues el verbo sustantivo, igual en esto á los demas, contiene y expresa, fuera parte de la afirmacion racional, que es su principal oficio como verbo, la idea del atributo afirmado, que en éste es la de sustancia ó existencia, como puede notarse analizando las oraciones *Troya fué, es hora, será tiempo,* donde es evidente que afirmamos la existencia pasada de Troya, la existencia presente de la hora, y la existencia futura del tiempo.

P. Qué razones se alegan contra la teoría del verbo único?

R. El autor citado las compendia todas en estas cinco proposiciones: 1.ª los verbos activos no se resuelven completamente por el sustantivo unido con los nombres adjetivos, ó lo que es lo mismo, las oraciones hechas con el verbo sustantivo no enuncian el mismo idéntico pensamiento, que las formadas con los verbos activos: 2.ª en muchos casos es materialmente imposible esta resolucion: 3.ª todas las lenguas tuvieron y no pudieron menos de tener verbos activos, antes que uno de estos llegase á ser sustantivo: 4.ª ni existe, ni ha existido, ni puede existir una lengua sin verbos activos: 5.ª suponer una que sin tenerlos, tenga nombres adjetivos, es suponer un hecho gramaticalmente imposible. El Sr. Hermosilla dilucida una por una estas proposiciones, esforzando cuanto puede sus pruebas; y aunque nosotros no estamos obligados á contestar á objeciones que apuntan y van á parar fuera del terreno de la cuestion, pues la teoria del verbo único no es la reduccion de todos los verbos al sustantivo ; esto no obstante, nos harémos cargo de ellas, asi para confirmar mas y mas la doctrina que hemos establecido, como para desvanecer las equivocaciones filosóficas en que incurre su impugnador.

P. Qué decimos á la primera proposicion?

R. Que concedemos la disparidad entre los verbos activos y el sustantivo *ser*: aquellos representan la accion y este la exis-

tencia; pero añadimos que de aqui nada se infiere contra la teoría filosófica del verbo. Acaso, porque no todas las oraciones activas sean convertibles en oraciones de verbo sustantivo, lo cual pende del genio particular de cada idioma, y de las variantes mas ó menos numerosas de los adjetivos verbales, dejará por eso de ser cierto que las oraciones hechas con verbos activos son verdaderas proposiciones, y por consiguiente verdaderas afirmaciones de dos términos comparados? Pues si esto es asi, y es imposible que asi no sea, en toda oracion activa vá envuelta la palabra *es*, signo natural y único de la afirmacion. Esto y nada mas dicen los filósofos, los cuales estan muy distantes de tener la ridícula pretension de trastornar los idiomas, proscribiendo el uso de los verbos activos. Examinemos los ejemplos con que se pretende esforzar la objecion. *Pedro escribe, el perro ladra, Juan comercia, Santiago juega,* son oraciones que no expresan el mismo idéntico concepto que estas otras: *Pedro es escribiente, el perro es ladrante ó ladrador, Juan es comerciante, Santiago es jugador*. Nosotros no negamos esto; mas tampoco se nos puede negar que el hombre que pronuncia aquellas cuatro oraciones, afirma cuatro atributos de otros tantos sujetos; el acto de escribir de Pedro, el acto de ladrar del perro, el acto de comerciar de Juan, y el acto de jugar de Santiago. Si los indicativos *ladra, escribe, comercia, juega,* no pueden resolverse en *es ladrador, es escribiente, es comerciante, es jugador*; consiste esto en que los adjetivos *ladrador, escribiente, comerciante, jugador* no significan en nuestro idioma *actos* que es lo que se afirma en dichas oraciones, sino hábitos, disposiciones, oficios, en suma, otra idea distinta. Hágase la resolucion cuidando de no alterar el valor ideológico de la relacion afirmada, y desaparecerá el inconveniente. *El perro es ahora ladrando, Pedro es actualmente escribiendo, Juan es en este momento comerciando, Santiago es al presente jugando*. Estamos muy lejos de recomendar estas locuciones por circunloquio: para evitarlas dando soltura y rapidez á la expresion, se formaron los verbos adjetivos, esto es, voces que compendian la afirmacion y el atributo: mas esto no quita que conozcamos, que aquel es el análisis rigoroso de las ideas.

P. Qué decimos á la segunda proposicion?

R. Esta proposicion pronuncia la imposibilidad absoluta de convertir en determinados casos las oraciones activas en oraciones de verbo sustantivo. Los casos de conversion imposible que se citan, son cuatro: 1° el de las oraciones impersonales: 2.° el de los verbos recíprocos: 3.° el de las formadas con el verbo *estar*: 4.° el de las hechas con tiempos compuestos de la voz activa, y las parafrasis con que en los idiomas vulgares se suplen las pasivas del griego y del latin. A lo cual damos por respuesta lo mismo que hemos dicho en el párrafo anterior. El que las oraciones de activa sean mas ó menos, y á veces absolutamente inconvertibles en oraciones de verbo sustantivo, nada prueba contra la teoría del verbo único. La conversion es imposible en muchos casos, lo primero y principal, porque el verbo sustantivo no es la palabra *es*; y lo segundo, porque los nombres verbales no siempre representan la idea del atributo del mismo modo y con el mismo idéntico valor que dicha idea tiene en el verbo. Pero el Sr. Hermosilla se desliza aqui en varias equivocaciones, que no deben pasar sin correctivo. 1.° dice que en las oraciones tercio-personales, ó impersonales, como las llaman los gramáticos, v. g. *llueve, truena, graniza, relampaguea,* se ignora cual es el sugeto de la proposicion. Esto es inexacto por demas. No se necesita saber la causa de la lluvia, la del trueno, la del granizo, la del relámpago, para afirmar la existencia de estos fenómenos que los sentidos perciben; y eso es cabalmente lo que hace el vulgo, cuando dice, *llueve, truena, graniza, relampaguea*: afirma la existencia actual de un hecho conocido. El hecho es el sugeto, la existencia actual es el atributo, y el verbo reasume ambos términos y la afirmacion de la relacion entre ellos percibida. Si asi no fuera, aquellas frases no formarian oraciones, no serian expresiones de pensamientos; cosa que ni el Sr. Hermosilla, ni ningun gramático se atreverá á sustentar. 2.° que el análisis de las proposiciones con verbos reflexivos, como v. g. *abstenerse*, es impracticable. Este análisis no ofrece la menor dificultad á quien tiene presente la teoría lógica de la proposicion. Cuando yo digo, *me abstengo de jugar,* afirmo de *mi*, sujeto de la proposicion, *la abstinencia del juego*, que es el

predicado, cuya idea vá unida con la afirmacion en la voz *abstengo.* *Juan emborracha á Pedro, Juan se emborracha*: la diferencia de estas dos oraciones está en el régimen del verbo. En la primera afirmo que la accion *emborrachar*, que es el atributo, se termina en otra persona distinta del sugeto *Juan*; en la segunda afirmo que se termina en el mismo sugeto de la oracion. *Juan es egecutando una accion* (llamada *x*) *que produce su efecto en Pedro*: *Juan es egecutando una accion* (llamada *x*) *que produce su efecto en Juan.* Este es el análisis exacto de las ideas, importando muy poco para la cuestion del verbo único, que no sea esta la manera de expresarlas: 3.° convendremos si se quiere, en que es imposible convertir las oraciones del verbo *ser* en oraciones del verbo *estar*; pero fuerza será convenir con nosotros en que, cuando un hombre dice *estoy bueno, estoy malo, fulano está alegre, está triste &c.*, afirma del sugeto de la proposicion *yo, fulano*, una situacion, un estado, un modo de ser y de existir; y no un movimiento ó una accion, lo cual echa por tierra la hipótesis que defiende el Sr. Hermosilla: 4.° y último; de que suene mal la traduccion del análisis ideológico de las proposiciones en que entran los verbos auxiliares, nada se sigue contra la verdad inconcusa del principio, que en toda proposicion, sea la que fuere su forma, vá siempre expresa ó implícitamente contenido el signo de la afirmacion, la palabra *es. Pedro ha visto* equivale en todo rigor á *Pedro es viendo en tiempo próximamente pretérito*, porque el *ha visto* comprende la afirmacion (es) mas el atributo (la accion de ver) mas el tiempo en que la accion se verificó. Hablaria pésimamente el que para expresar aquel juicio, usase de este rodeo, el cual se evita empleando y modificando ligeramente las fórmulas abreviadas que reasumen con admirable sencillez todas las relaciones que el análisis separa. Pero en la exactitud del análisis no cabe la menor duda.

P. Qué decimos á la tercera proposicion?

R. Que es cuestion inaveriguable si los verbos activos precedieron á la formacion del sustantivo, ó este á la de aquellos, por cuanto para resolverla con acierto seria menester subir hasta los orígenes de las lenguas primitivas, empresa imposible,

pues las fuentes de los primitivos idiomas se ocultan, como las del Nilo, á las investigaciones de la observacion. Para los que creemos que ninguna lengua ha podido inventarse, aunque sin desconocer que todas pueden aumentar ó disminuir en perfeccion, el problema de la precedencia respectiva de los verbos, no lo es. Todos ellos, ò por lo menos los mas importantes para la expresion del pensamiento, debieron ser coetáneos. Pero admitiendo la hipótesis de que los de accion y movimiento fuesen anteriores al sustantivo, nada se concluye de aqui contra nuestra teoria del verbo. Decimos del sustantivo, lo mismo que de todos: es una fórmula abreviada de la afirmacion y el atributo afirmado, que en este es la ecsistencia. Colóquese donde se quiera su origen, ello es innegable que los hombres jamas ni nunca pudieron formar juicios sin afirmar algo de algo. Que hiciesen esto primero usando de un signo que expresase pura y simplemente la afirmacion, y que luego inventasen las locuciones compendiosas que traducen á un mismo tiempo y con sola una palabra, la afirmacion y el atributo; ó que fuesen contemporáneas las dos formas, como parece lo cierto; es cosa indiferente para el asunto de que tratamos. Lo que no puede dudarse es, que todos los idiomas que fueron y que existen, tuvieron y tienen alguna voz equivalente à la palabra *es*, con la cual se expresa en su forma mas sencilla la afirmacion constitutiva del juicio; y que dicha palabra va tácitamente contenida en todo verbo, sea de la clase que fuere, y le confiere el carácter de verbo, el cual pierde la palabra desde el punto que falta aquella. La denominacion de verbos *adjetivos* no puede ser mas exacta, porque si en cuanto afirman son *verbos*, en cuanto representan la idea de propiedad ó relacion afirmada del sugeto, hacen el oficio de los nombres adjetivos: *vivit, docet, lucet, regnat*, equivalen á *est vivens, est docens, est lucens, est regnans*. Y con este motivo señalaremos otro error filosófico de gran tamaño en que incurre el Sr. Hermosilla en este lugar (1), cuando para quitar á la palabra *es*, que siempre confunde con el verbo sustantivo, la importancia que tiene en

(1) Ib.

la oracion, dice "que esta palabra es una conjuncion destinada á unir los nombres sustantivos, ó sustantivados con los adjetivos ó sus equivalentes, indicando cierta relacion entre la idea expresada por los primeros y la enunciada por los segundos." La palabra *es* une las ideas transformándolas en juicio; acto sublime de la razon humana, que se constituye pronunciando el alma interior ó exteriormente la *palabra*, llamada por los lógicos *cópula* en este sentido filosófico y profundo, no en el superficial y puramente gramático, que el Sr. Hermosilla le atribuye. La palabra *es* por el mero hecho de expresar la afirmacion, expresa el juicio, expresa la verdad; y como el fundamento de toda verdad es la existencia, vèase por qué en todos los idiomas se ha tomado la raiz del verbo significativo de la existencia en la palabra destinada esencialmente á constituir y expresar la verdad.

P. Qué decimos á la cuarta proposicion?

R. Que aunque admitamos el aserto en toda la extension con que está enunciado, nada se seguirá de él contra la teoria filosófica del verbo. Con efecto, no se conoce idioma alguno, antiguo ni moderno, que no tenga verbos adjetivos, esto es, verbos que ademas de significar la afirmacion, expresan alguna propiedad, algun modo, ahora sea la accion, ahora la pasion, la situacion, el estado &c. Esto prueba que las lenguas en sus elementos principales no se formaron poco á poco y lentamente, ó por lo menos, que es natural á la inteligencia humana la propension á facilitar la rapidez del pensamiento, tanto mas encadenado, cuanto mayor es el número de voces á que se liga. Que sea imposible un idioma sin verbos activos es lo que á nosotros nos cuesta trabajo admitir; pues aunque supongamos con el Sr. Hermosilla que todas nuestras ideas se derivan de la sensacion, nos parece que entre moverse y sentir hay enorme diferencia; entendemos que no todas nuestras percepciones son percepciones de movimientos; y por último no alcanzamos que inconveniente pudiera haber en que los hombres afirmasen sus sensaciones, inclusas las producidas por el movimiento de los cuerpos, las cuales no son mas que una parte de las visuales, por medio del verbo *es* y el nombre del fenómeno senti-

do. Pero es inútil que nos detengamos en una hipótesis falsa y que á nada conduce.

P. Qué decimos á la quinta proposicion?

R. Que está fundada sobre dos suposiciones notoriamente falsas: 1.ª que todos los adjetivos son nombres verbales: 2.ª que todos los verbos son verbos de accion. El numeroso catálogo de verbos neutros en que abundan todas las lenguas antiguas y modernas, desmiente la segunda de estas dos hipótesis. Por lo que hace á la primera, basta la mas ligera observacion para conocer que en todos los idiomas hay muchedumbre de adjetivos que lejos de derivarse de verbos, estos les deben su origen. Por ejemplo; *redondear* se deriva de *redondo*; *cuadrar*, de *cuadrado*; *blanquear*, de *blanco*; *enrojecer*, de *rojo*; *hermosear*, de *hermoso*; y no viceversa; porque es evidente, sea cual fuere la opinion que se adopte acerca del origen de nuestras ideas, y mayormente en la del Sr. de Hermosilla, sensibilista puro, que al hombre no pudo ocurrir la idea de las acciones *redondear, cuadrar, blanquear, enrojecer, hermosear*, sin haber visto antes objetos *redondos*, objetos *cuadrados, blancos, rojos, hermosos*: sin haber tenido ideas de estas propiedades, y por consiguiente *nombres adjetivos* con que discernirlas y expresarlas. Y no hay que decir que estas ideas son sensaciones, y que como tales sensaciones se producen mediante la impresion orgánica, la cual es un verdadero movimiento; que, por ejemplo, en los casos citados el hombre no puede vér lo redondo, lo cuadrado, lo blanco, lo rojo, lo hermoso, sin que los rayos de luz reflejados de los objetos á quienes atribuye esas propiedades, vengan á herir sus ojos y á conmover de cierto modo el nervio óptico; que en suma, lo que llamamos propiedades de los objetos son las causas desconocidas de las modificaciones que experimentamos por efecto de la accion de aquellos en nuestros órganos. Nosotros contestamos que esto es verdad; pero que esta verdad no la conoce la generalidad de los hombres, y que ninguno necesita conocerla para vér lo *cuadrado*, lo *redondo*, &c.; esto es, para formar las ideas de dichas propiedades, las cuales percibe y afirma, desde que se le manifiesta el objeto, como propiedades ó cualidades

suyas, como partes constituyentes de la idea total que del objeto vá formando; por consiguiente como verdaderas ideas concretas que es menester enunciar con nombres adjetivos (1).

P. En qué se dividen los verbos?

R. Todos, á excepcion de la palabra *es*, verbo por excelencia, ó verbo único, son voces que significan la afirmacion juntamente con la propiedad afirmada. Es, pues, exacta y legítima la denominacion de *verbos adjetivos*, que les dan los filósofos para denotar que al significado de la afirmacion por el cual se constituyen verbos, llevan unido y adyacente el de la propiedad especial que cada cual afirma y que distingue á unos de otros. Pero la categoría universal de verbos adjetivos, que los comprende á todos, puede dividirse en las tres clases en que los distribuyen los gramáticos, conservándoles los mismos nombres con que los designan, á saber; verbos activos, pasivos y neutros.

P. Qué son verbos activos?

R. Los que ademas de afirmar, significan y expresan accion, ya sea material como *hiero*, *rompo*, *destrozo*, ya espiritual como *conozco*, *juzgo*, *entiendo*.

P. Qué son verbos pasivos?

R. Los que ademas de afirmar, significan y expresan pasion, esto es, la modificacion producida por la accion del sujeto en el objeto que la recibe, como *feritur*, *rumpitur*, *laceratur*, *cognoscitur*, *judicatur*, *intelligitur*.

P. Qué son verbos neutros?

R. Son de dos especies. Unós, y son los rigorosamente neutros, no afirman accion ni pasion, sino alguna propiedad, como *albet*, *friget*, *calet*, *tepet*, *está blanco*, *está frio*, *está caliente*, *está tibio &c.*; ó alguna situacion, como *sedet*, *stat*, *jacet*, *está*

---

(1) Lec. 2ª. Al vér como discurre el Sr Hermosilla para probar la proposicion que combatimos en este párrafo, cualquiera creeria que en la opinion de dicho autor los idiomas se formaron por Academias de filósofos, hipótesis que guarda muy poca armonía con la del estado selvático y brutal en que el Sr. Hermosilla supone á los hombres que empezaron á tartamudear palabras, imitando el ruido que hace el perro cuando *salta* y el caballo que *relincha*. (Ib. pág. 22 de la segunda edicion).

sentado, está de pié, yace &c.; ó alguna relacion de lugar ó de tiempo, como *adest, abest, transiit, está presente, está ausente, pasó, &c.*; ó finalmente, cualquier otro estado condicion ó atributo, como *excellit, præst, regnat, aventaja, es superior, reina, &c.* Otros significan accion, pero que no pasa á terminarse en objeto distinto del agente, sino que se consuma en él mismo; como *ando, corro, subo, hablo &c.* Estos son propiamente los intransitivos; pero los gramáticos dan este nombre á todos los verbos neutros.

Leccion octava.

DE LOS ACCIDENTES GRAMATICALES DEL VERBO.

Pregunta. Qué son los accidentes gramaticales del verbo?

Respuesta. Son las alteraciones hechas en su raiz para significar, ya las modificaciones del acto afirmativo, ya estas mismas, y juntamente con ellas la voluntad y el deseo.

P. Cuantos son los accidentes gramaticales del verbo?

R. Cinco, á saber: personas, números, tiempos, modos y voces. La reunion de todos ellos se llama conjugacion.

P. Qué son las personas del verbo?

R. Las alteraciones hechas en su raiz para significar si el sujeto de la proposicion es la primera, la segunda ó la tercera persona del coloquio, es decir, si es el mismo que habla, el á quien se habla, ó aquel ó aquello de quien se habla (1).

(1) Lec. 6.ª

P. Qué se infiere de aqui?

R. Síguese 1.° que las inflexiones personales del verbo no pueden ser mas que tres, correspondientes á las tres personas de la alocucion: 2.° que el oficio de este accidente es expresar si la afirmacion significada por el verbo recae sobre el mismo sugeto que está hablando, sobre aquel à quien este dirige la palabra, ó sobre cosa ó persona distinta de los interlocutores: 3.° que para esto se necesita modificar la estructura radical del verbo dándole una inflexion especial que corresponda al *yo*, otra correspondiente al *tu*, y dejando la raiz del verbo, como hacen los idiomas orientales, para todos los demas sugetos de la oracion, que no son aquellos dos; ó formando otra tercera inflexion, como sucede en las lenguas griega y latina, y en la mayor parte de las vulgares: 4.° que en virtud y por efecto de este accidente, la primera y segunda persona del verbo vienen á constituirse en formas elipticas ó locuciones abreviadas que encierran en sí la afirmacion y el sugeto á quien esta se refiere; *cogito* equivale á *ego* (sugeto de la proposicion) y *cogito* (atributo afirmado); *cogitas* á *tu cogitas*; lo mismo que en español, *pienso* equivale á *yo pienso*, y *piensas* á *tú piensas*(1). Mas en la tercera persona no puede tener lugar la elipsis, á causa de que el sujeto ò la cosa de que se habla, no puede saberse interin no se nombre; asi el que diga *cogitat, piensa*, nada expresará mientras no designe el sugeto de quien hace la afirmacion; por egemplo, *Sócrates, Plato, homo cogitat, Sócrates, Platon, el hombre piensa*: 4.° que las inflexiones personales del verbo no son absolutamente necesarias, puesto que las relaciones que ellas determinan, pudieran muy bien significarse uniendo las personas á la raiz del verbo. Asi lo hace con muy cortas excepciones el ingles; y los idiomas vulgares, incluso el nuestro, emplean muchas veces una misma inflexion para distintas per-

(1) Aunque esto es evidente, considerado el asunto desde el punto de vista ideológico, en la práctica cada idioma tiene sus reglas, y algunos como el frances, no dan lugar á la elipsis, porque no permiten que las inflexiones vayan solas sin las andaderas del pronombre: no puede decirse v. g. *pense, penses, pensons, pensez*; sino que es menester decir *je pense, tu penses, nous pensons, vous pensez.*

sonas; yo *amaría*, aquel *amaria*, si *yo fuere, si aquel fuere*; *j' aime, il' aime*; *je lis, tu lis.*

P. Qué es el número en los verbos?

R. La modificacion hecha en sus personas para significar la singularidad ó la pluralidad de ellas. Teniendo este accidente los pronombres, y siendo las personas del verbo inflexiones acomodadas para significarlos, claro es que pueden recibir singular y plural como aquellos lo tienen, y aun tambien dual en los idiomas que admiten este número. Porque asi como cuando uno habla de sí mismo juntándose á otros, dice *nosotros*, y cuando dirige la palabra á muchos, ó á uno considerándolo unido con otros, dice *vosotros*, y cuando habla de muchos, dice *aquellos*; fué natural que estas variantes del pronombre se reflejasen en el verbo, y que se digese, por ejemp.; *cogitamus, cogitatis, cogitant, pensamos, pensais, piensan*, cuando son mas de uno los sujetos á quienes la afirmacion se refiere. Pero decimos del accidente numeral lo mismo que del anterior: no es absolutamente necesario, puesto que pueden las mismas personas hacer su oficio, como se verifica en el ingles, cuyas conjugaciones no tienen plural, porque *we call, you call, they call*, es á la letra *nosotros llamar, vosotros llamar, ellos llamar*, esto es, las personas plurales unidas á la raiz del verbo.

P. Qué es el tiempo del verbo?

R. Uno de sus accidentes gramaticales ó una de las especies de alteracion que recibe su estructura para significar el lugar que ocupa en la duracion el fenómeno que el verbo afirma. Los hechos, las acciones, las situaciones, los estados, en una palabra, todas cuantas cosas percibe y afirma la razon, pueden considerarse, ó como existentes en la actualidad, ó como habiendo dejado de existir, ó como no habiendo empezado á existir. El tiempo, que es la medida de la duracion, se divide naturalmente en presente, pasado y futuro, y todo lo que es objeto de nuestras afirmaciones existe por precision en una de estas tres épocas. Los hombres, pues, al hablar, han debido siempre tomar en cuenta esta circunstancia, porque de lo contrario quedaria indeterminada y vaga la afirmacion. Dos caminos únicos habia para esto; ó

emplear un circunloquio que expresase dicha relacion, diciendo, por ejemplo, *yo ver ahora, yo ver antes, yo ver luego*, ó hacer ciertas modificaciones en la forma radical del verbo, mediante las cuales se significase terminantemente y sin rodeo dicha circunstancia, diciendo *veo, vi, veré*. Este es el método que han adoptado los idiomas, muy conforme con el principio natural y sencillo de señalar por medio de modificaciones hechas en la estructura radical de las voces las variadas relaciones y accidentes de las ideas que representan.

P. En qué se dividen los tiempos del verbo?

R. En simples y compuestos, ó absolutos y relativos.

P. Qué son los tiempos simples ó absolutos?

R. Los que corresponden pura y simplemente á las tres épocas en que naturalmente se divide la duracion, *presente, pretérito y futuro*.

P. Qué es el presente?

R. El momento actual, que podemos considerar como un punto de interseccion en esa línea inmensa que llamamos tiempo, y cuyos estremos van á perderse en la eternidad.

P. Qué es el pretérito?

R. Todo el tiempo transcurrido hasta el presente.

P. Qué es el futuro?

R. Todo el tiempo que correrá desde el presente en adelante.

P. Admiten subdivision los tiempos simples?

R. El presente es indivisible, porque es el momento actual. Instantáneo y fugitivo se está reproduciendo sin cesar, pero no admite grados, porque un solo punto antes ó despues del instante presente, ya viene á ser en rigor pretérito ó futuro. Estos si pueden subdividirse, y la razon es clara. El hecho pasado puede hallarse á mas ó menos distancia del tiempo actual, y otro tanto sucede respecto del hecho futuro. No es posible especificar por medio de inflexiones especiales los infinitos grados que caben en estas dos series interminables; pero es fácil significar de un modo vago y genérico si hace mucho ó poco tiempo que el hecho pasó, y si tardará mas ó menos en suceder el que aun no

es presente. Asi se ha practicado en muchos idiomas, y esto ha dado lugar á la subdivision del pretérito y futuro, en *remotos y próximos.* En español decimos *estudié* matemáticas el año pasado, y *he estudiado* la leccion de hoy. Los griegos tienen el futuro remoto, y ademas el próximo ó paulopostfuturo con que se afirma la proximidad inmediata del hecho que aun está en futuricion. (1)

P. Qué son los tiempos relativos ó compuestos?

R. A fin comprender su filosofia, reflexiónese que el punto de comparacion para formar idea de lo pasado y lo futuro es la actualidad, ó el momento en que el alma pronuncia la afirmacion: *corrí, correré*, quiere decir, que el acto de correr lo egecuté antes ó lo egecutaré despues de este momento en que lo afirmo. Pues la actualidad puede tambien considerarse con relacion á los mismos hechos afirmados, porque indudablemente lo que ahora es pretérito, hubo un tiempo en que fué presente, asi como será presente á su tiempo, lo que ahora es futuro. Considerada la actualidad bajo este segundo aspecto deben originarse nuevas relaciones de tiempo, que serán compuestas, porque comprenden la relacion del hecho con la actualidad pasada ó futura, mas la relacion de lo pasado y futuro con la actualidad presente. Los egemplos aclararán esta explicacion. El nacimiento de Jesucristo, suceso pretérito hoy, coincidió con el reinado de Octaviano Augusto, fué posterior al consulado de Ciceron y anterior á la época de Constantino. De modo que aquel hecho sin dejar de ser pretérito respecto del momento actual, es presente, pretérito y futuro respecto de los hechos que le antecedieron le acompañaron y subsiguieron: fué presente con relacion al año 42 del reinado de Augusto, pretérito con relacion á la época

(1) El aoristo ò tiempo indefinido de los griegos equivale á nuestro pretérito remotò, en el cual queda mucho mas vaga la pretericion que cuando empleamos el pretérito pròximo. La significacion de *yo amé*, es indudablemente mucho mas indeterminada en cuanto al tiempo, que la de *he amado*, pues aquella puede referirse á cualquiera época de mi vida pasada, y esta se contrae á un tiempo no muy distante del actual. Nuestro idioma no tiene el paulopostfuturo, ò futuro pròximo de los griegos, pero lo suplimos por medio de un rodeo: *voy á salir, voy á escribir, voy á estudiar*, equivale à *saldré, escribiré, estudiaré luego inmediatamente.*

de Constantino, y futuro con relacion al consulado de Ciceron. Lo mismo puede decirse del futuro. La aparicion de un cometa el año de 1874, hoy futura, será presente respecto de los hechos que coincidan al mismo tiempo; pretérita, si se compara con otro hecho posterior, como por ejemplo cualquiera de los acontecimientos del año 1875, y futura con relacion á los ocurridos anteriormente, v. g. los del año 1873. Estas diversas relaciones se fundan en la combinacion de la actualidad presente con la que tuvo ó tendrá el hecho que se afirma, cuando es pretérito ó futuro; y las diferentes inflexiones que se hacen en el verbo para significarlas es lo que los gramáticos llaman tiempos compuestos, ó relativos.

P. Cuántos son los tiempos compuestos ó relativos?

R. No pueden ser mas que seis; tres que dá la combinacion de la actualidad presente con la del hecho pretérito, y otros tres que resultan de su combinacion con la del hecho futuro.

P. Qué consecuencia nace de estas observaciones?

R. Que los tiempos del verbo, considerados filosóficamente, y prescindiendo de variedades y matices accidentales, no pueden ser mas ni menos de nueve: tres absolutos, presente, pretérito y futuro; y seis relativos resultantes de la combinacion de la doble actualidad, la del momento en que hacemos la afirmacion con la del hecho pasado ó venidero sobre que esta recae.

P. Tienen todos los idiomas estos nueve tiempos?

R. Algunos tienen menos, y suplen los que les faltan con los que poseen, sirviéndose de una misma inflexion para expresar varias relaciones temporales: otros tienen mas, porque dividen los pretéritos y futuros en próximos y remotos, y esto á veces sin tener todos los necesarios, como acontece al nuestro, que tiene dos pretéritos absolutos (*amé, he amado*) y otros dos relativos (*habia amado, hube amado*) careciendo de otros tiempos relativos.

P. Cómo se denominan dichos nueve tiempos?

R. Los tres absolutos se llaman presente, pretérito y futuro. Los relativos no tienen unos mismos nombres en todos los idiomas. Habiendo de clasificarlos y distinguirlos filosóficamen-

te, podemos adoptar la nomenclatura del señor Hermosilla, que los denomina relativos *anteriores, actuales y posteriores,* segun se manifiesta en la siguiente tabla, que comprende el sistema completo de los nueve tiempos, aplicado por via de ejemplo al verbo *leer,* como pudiera aplicarse á cualquiera otro.

TIEMPOS DEL VERBO.

ABSOLUTOS.

Presente... *leo.* Pretérito { remoto... *leí.* / próximo. *he leido.* } Futuro. *leeré.*

RELATIVOS DEL PRETERITO.

Pretérito anterior. { remoto (1) *habia leido* (*yo habia leido* esa especie, cuando la *oí* en la tertulia (2) / próximo (3) *hube leido* (despues que *hube leido* la carta, la *rompí.*) (4) }

Pretérito actual. (5) *leia* (*yo leia,* mientras tu *jugabas*). (6)

---

(1) Es el *pluscuamperfecto,* llamado asi con notable propiedad, porque afirma la existencia de un hecho que es mas que pretérito, en razon á ser pasado, no solo respecto del tiempo actual, sino respecto tambien de otra época anterior.

(2) Ambos hechos son pasados, pero el primero pasò antes que el segundo.

(3) Es una de las dos terminaciones compuestas del pretérito perfecto en nuestro idioma.

(4) La misma observacion que en el anterior ejemplo, notando la diferencia entre el *habia* y el *hube,* la cual consiste en que con el segundo expresamos haber sido corta la distancia de tiempo que separò los dos hechos.

(5) Es el pretérito *imperfecto,* denominacion fundada en que despertándose la nocion del presente con motivo de la coincidéncia de los hechos, parece como que se debilita y menoscaba un tanto la idea pura de su pretericion.

(6) Estos dos hechos, pretéritos ahora, son presentes considerados en su relacion temporal recíproca, y esta doble referencia de tiempo es lo que expresa el pretérito actual, ò imperfecto.

Pretérito posterior.	No lo tiene nuestro idioma, pero se suple con el absoluto y los adverbios de tiempo ó sin ellos: (*leí* la carta así que la *recibí*). (1)

RELATIVOS DEL FUTURO.

Futuro anterior. (2)	*habré leido:* (*habré leido* la leccion, cuando *me llamáren* á darla (3).
Futuro actual. Futuro posterior.	Carecemos de inflexiones especiales para designarlos, y se suplen con el tiempo absoluto y los adverbios de tiempo ó sin ellos. (*Leeré* mientras tú *escribes*: *leeré* cuando me *trageren* el libro) (4).

(1) La lectura de la carta y su recibo son hechos pasados; pero aquel pasó despues que este, por consiguiente es posterior sin dejar de ser pretérito.

(2) Es el futuro llamado *perfecto*, por una razon análoga á la que señalamos en la nota primera, esto es, porque envuelve la idea de doble futuricion.

(3) Ambos hechos son futuros actualmente: sin embargo el *habré leido* expresa que el de la lectura será anterior al de la llamada. El *llamáren*, es futuro de subjuntivo, que no debe equivocarse, como hacen muchos, con *llamase*, terminacion del imperfecto. Aquel significa siempre futuricion de un hecho conjunto con otro, ó dependiente de él; este siempre es pretérito.

(4) *Leeré mientras tú escribes*, ó *mientras tú escribieres*: están anunciados dos hechos futuros que se verificarán á un mismo tiempo, ó que serán respectivamente presentes. No así en la otra: *leeré cuando me trageren*, ó *cuando me traigan el libro*; esta frase enuncia dos hechos futuros, de los cuales el primero se verificará despues que se haya realizado el segundo, y por consiguiente será posterior á él. El uso de los adverbios de tiempo no es absolutamente necesario para suplir los tiempos relativos. Cuando por el contexto de la frase se deja entender la relacion temporal, los adverbios se omiten, sin que por esto sea menos fácil de determinar el valor ideológico del tiempo: *leeré lo que me señalaren*: yo *leeré y tú escribirás*, *leí la carta que me enviaste*. El *leeré* del primer ejemplo es *futuro posterior*, el del segundo *futuro actual*, así como el *leí* del tercero, es *pretérito posterior*: y aunque en ninguna de las tres frases hay adverbios, con solo reflexionar un poco, se conocen y se determinan las diferencias respectivas de los tiempos.

P. Qué son los modos del verbo?

R. Las inflexiones que recibe para significar las diferentes formas del acto afirmativo. Este acto racional se modifica diversamente al formarse, ya por efecto del enlace que tienen las ideas en el alma, ya á causa de la intervencion del sentimiento y la voluntad en los fenómenos de la inteligencia. Cuando, por ejemplo, decimos, *el ave vuela*, afirmamos pura y simplemente del ave la accion de volar; pero cuando decimos *el ave volaria*, la afirmacion no es absoluta, sino relativa; afirmamos este hecho como dependiente de otro, v. g. *si la soltaran*, ó mejor dicho, afirmamos la relacion entre los dos hechos. Cuando irritado Ciceron contra la perfidia del esclavo de Deyótaro exclamaba, *Dii te perdant fugitive*, afirmaba indudablemente; mas no la ruina del esclavo, sino el deseo que él tenia de verlo arruinado y confundido por los Dioses. El padre que dice á su hijo *haz esto*, no afirma la accion que manda hacer, sino su voluntad de que el hijo la ejecute. Pues ahora, adoptado el principio de expresar los accidentes y las circunstancias de la afirmacion por medio de inflexiones dadas al verbo, nada mas natural que el emplearlas para significar las varias maneras ó modos de afirmar, y estos son los que con mucha propiedad se llaman *modos* del verbo.

P. Cuántos son los modos del verbo?

R. Pueden ser hasta seis, á saber: el indicativo, el subjuntivo, el condicional, el optativo, el imperativo, y el concesivo ó potencial.

P. Qué expresa el verbo en el modo indicativo?

R. La pura y simple afirmacion. El indicativo es la forma que naturalmente toma la razon para indicar y traducir sus pensamientos cuando no se complican con otras ideas ó con otros fenómenos del alma. *Las ciencias son utilísimas: los árabes se mantuvieron muchos siglos en España: aprendereis filosofía.*

P. Qué expresa el verbo en el modo subjuntivo?

R. La subjecion ó dependencia en que está un pensamiento de otro. *Deseo, que* aprendais *filosofía: algunos sofistas han negado, que las ciencias* sean *útiles al hombre. Fué una desgracia*

que los árabes se hubiesen mantenido *por tantos siglos en España.*

P. Qué expresa el verbo en el modo condicional?

R. Lo mismo que en el subjuntivo, sin mas diferencia sino que la dependencia afirmada es efecto de alguna condicion; y como esta variedad no altera la forma del pensamiento, en todos los idiomas conocidos el modo condicional se auna y se confunde con el subjuntivo. *No se habrian mantenido por tantos siglos los árabes en España, si* hubiese habido *mas unidad y menos facciones en las monarquías cristianas de la Península. Si* estudiáreis *filosofía, aprendereis á conoceros.*

P. Qué expresa el verbo en el modo optativo?

R. El deseo de que se verifique aquello que se designa, y este estado del alma es lo que se afirma cuando se emplea dicha forma. *Ojalá* conociesen *los estudiantes el valor del tiempo y la importancia del estudio.*

Asi los Dioses con amor paterno,
Asi los cielos con amor benigno
Nieguen al tiempo que feliz volares
Nieve á la tierra.

El poeta no afirma la existencia del favor que pide para el *Céfiro blando,* sino su deseo de que el cielo se lo otorgue.

P. Qué expresa el verbo en el modo imperativo?

R. El acto de la voluntad mandando ó pidiendo á otra voluntad que egecute la accion que designa. Lleva *esa carta, traed los libros,* haz *lo que te ruego. Perdonadme, si os he ofendido.*

P. Por qué el imperativo no admite primera persona?

R. Porque el mandato y la súplica suponen dualidad de voluntades, y el hombre no tiene mas que una. Ninguno puede con propiedad mandarse á sí mismo.

P. Por qué el imperativo se puede subrogar cómodamente en el futuro?

R. Porque la accion que se manda ó se pide, tiene que cumplirse forzosamente en tiempo posterior á aquel en que se formula el concepto expresivo de la voluntad. En el lenguage

de las leyes se emplea siempre el futuro por el imperativo. *Non occides, no matarás=mando que no mates.*

P. Qué es el modo concesivo?

R. El modo concesivo, llamado tambien *potencial,* es una variante del imperativo, porque significa como este el acto de la voluntad; pero de voluntad que no quiere, absolutamente hablando, que la accion designada se verifique, si bien como que la permite y la tolera. *Esta es la senda del honor, estotra la de la infamia*; seguid *la que querais.* Un padre que habla de este modo à sus hijos, no les intima su voluntad de que se arrojen indiferentemente por cualquiera de las dos sendas; lo que hace es confesar la facultad ó el poder que ellos tienen de escoger la que quieran, y su resignacion á un hecho que no puede evitar. No tiene forma especial en ningun idioma conocido, ni la necesita, porque la variedad que lo separa del imperativo rigoroso, se echa de ver por el contexto de la oracion y por las circunstancias de la persona que lo emplea.

P. Admiten todos los idiomas igual número de modos?

R. Las lenguas orientales no tienen mas que el indicativo y el imperativo. La griega tiene cuatro perfectamente distintos; el indicativo, el subjuntivo que le sirve tambien de condicional, el optativo y el imperativo. La latina lleva estos mismos, menos el optativo, el cual expresa con las inflexiones del subjuntivo. Entre los idiomas modernos, el nuestro y el italiano son los que se acercan mas en este, como en los demas accidentes verbales, á la conjugacion latina. Nosotros usamos del subjuntivo para expresar el deseo, si bien tenemos algunas terminaciones en este modo exclusivamente optativas, asi como tenemos otras exclusivamente subjuntivas. Decimos en español, ojalà *viniera,* ó *viniese* el amigo á quien espero; mas no podemos decir, *ojalá vendria.* Por el contrario, decimos si *viniera,* ó *viniese* mi amigo, le *daria* un abrazo; y no podemos decir si *vendria* mi amigo le *diese* un abrazo. Pero el notar estos modismos, corresponde á la gramática particular de la lengua.

P. Por qué no hemos contado al infinitivo entre los modos del verbo?

R. Porque no es una forma ó manera especial de afirmar distinta de las otras.

P. Pues qué es el infinitivo?

R. Una inflexion del verbo destinada á representar en abstracto la accion ó la propiedad que aquel afirma, y á unir la oracion en que entra, con otra oracion anterior. Para que esto se comprenda, conviene notar que el infinitivo unas veces pierde y otras conserva la afirmacion. En el primer caso viene á convertirse en un verdadero nombre sustantivo, que expresa la idea general y abstracta de la accion, pasion, situacion, estado &c. significada por el verbo adjetivo, y entonces es propiamente *infinitivo*, es decir, voz indefinida sin relacion á personas ni tiempo, que son circunstancias propias del verbo y agenas del nombre; por ejemplo *amare Deum suprema virtus est:=amor Dei suprema virtus est*: deseo *morir=deseo la muerte*. Cuando el infinitivo conserva la afirmacion, es verdadero verbo, y su valor como inflexion particular consiste, en que liga y enlaza la oracion que él constituye con otra oracion antecedente, haciendo respecto de las afirmaciones ó de los verbos un oficio perfectamente análogo al del artículo conjuntivo en los nombres: por ejemplo, *scio Deum esse amandum=scio hoc*; *Deus est amandus*: *ais litteras ad Senatum esse perlatas,=ais hoc*; *litteræ perlatae fuerunt ad Senatum*. Adviértase que la diferencia de las fórmulas consiste en que las segundas separan y deslindan dos proposiciones que están unidas en las primeras: poniendo *esse* en lugar de *est*, formamos como una oracion única de las que realmente son dos. Y tan es esto asi, que en los idiomas vulgares la traduccion de las oraciones infinitivas del latin se hace siempre por medio del artículo conjuntivo *que*, v. g. *sé* que *Dios debe ser amado*:=*sé esto*; *Dios debe ser amado*: *dices* que *las cartas se remitieron al Senado*: *dices esto*; *las cartas se remitieron al Senado*: *Cupio te esse beatum*: *deseo que seas feliz*: *cupio hoc*; *tu sis beatus*: *deseo esto*; *seas feliz*.

P. Qué son las voces del verbo?

R. Las alteraciones hechas en la estructura de los activos para expresar el efecto producido por la accion en el suje-

to ú objeto que la recibe. Como las ideas de accion y pasion, que son realmente las de causa y efecto (1), no solo estan relacionadas, sino que su relacion es absoluta, inevitable, necesaria; pueden muy bien significarse con una misma palabra modificándola ya de una manera ya de otra, á fin de connotar la diferencia de los estados. Y fué consiguiente hacerlo asi, establecido una vez el principio de representar por medio de inflexiones los diferentes aspectos ó relaciones de la idea fundamental. Por ejemplo, si decir *ego ferio*, es afirmar que yo hiero ó que ejerzo la accion de herir, alterando un poco la palabra, diciendo, v. g. *ferior*, podré significar que la accion se ejerce en mí, ó lo que es idéntico, que en mí se produce el efecto de aquella accion; que *soy herido*. En el primer caso, afirmo el estado activo, en el segundo el pasivo, segun el aspecto por donde considero el fenómeno. Tal es la filosofía de las voces de los verbos en los idiomas que admiten este accidente gramatical.

P. No lo tienen todos?

R. Los idiomas vulgares carecen de él. Nosotros expresamos el estado pasivo por medio de circunloquios, usando del verbo sustantivo ser, y un participio que se forma del verbo activo y se toma en significacion pasiva, v. g. *soy herido*.

P. Cuales son los verbos conjugables por voces en los idiomas que tienen este accidente?

R. Unicamente los activos, es decir, aquellos que afirman accion, bien fuere esta material, como *ferio*, *occido*, bien espiritual, como *intelligo*, *amo*. *Occides hostem*: *occidéris ab hoste*: *amas Deum*, *amáris à Deo*. La razon es muy clara: cuando el verbo no es activo, el atributo que lleva consigo y afirma, no es accion, por consiguiente no es susceptible de modificaciones que representen la idea de pasion, que es el reverso de aquella. Asi *albet*, *friget*, *calet*, *pœnitet* &c., no admiten inflexiones pasivas.

P. Qué son los llamados verbos deponentes?

R. Voces que en su origen significaron pasion, y que des-

(1) Psic. 1.ª part, sec. 3.ª lec. 1.ª

pues *deponiendo* la significacion pasiva, han tomado la activa conservando las inflexiones de aquella. Estos son caprichos del uso que no están sugetos á reglas ni principios filosóficos.

Leccion novena.

DEL PARTICIPIO Y OTROS NOMBRES VERBALES.

PREGUNTA. Qué es el participio?

RESPUESTA. Un nombre adjetivo que participa de verbo.

P. En qué consiste dicha participacion?

R. En que los participios conservan la significacion del verbo, del cual se derivan, y á veces el accidente de tiempo; pero no la afirmacion. Ya sabemos que todos los verbos, excepto la palabra *es*, ademas de expresar el acto afirmativo del alma que los constituye verbos, representan la propiedad, la accion, la pasion, el estado, en suma, el atributo que la razon afirma. Pues esto es lo que llamamos significacion del verbo conservada en el participio: *feriens, lucens, regnans, amans,* son voces que expresan las acciones, propiedades y estados de los respectivos verbos *ferio, luceo, regno, amo,* sin llevar la afirmacion contenida en estos. Lo mismo sucede en los participios castellanos, reinante, luciente, amante, &c.

P. En qué se dividen los participios?

R. Como el estado significado por el verbo y afirmado por él puede considerarse activa ó pasivamente, y esta diferencia da lugar á la que hay entre los verbos activos y pasivos, seguiráse que el participio, que conserva la significacion del verbo, la conservará en el estado que tuviere de accion ó de pasion. De aqui la distincion de los participios en activos y pasivos: *amans, legens, amante, leyente,* pertenecen á la primera clase: *amatus, lectus, amado, leido,* pertenecen à la segunda. Nuestro idioma

escasea en participios activos, y los que tiene no corresponden exactamente á los de las lenguas griega y latina, en las cuales el participio activo significa la accion, la propiedad, ó el hecho, tal cual lo enuncia el verbo, esto es, en el acto de suceder ó de verificarse. En el castellano no es asi: nuestros participios expresan comunmente hábito, disposicion, estado, y rarísima vez el acto. Véase por qué los participios griegos y latinos conservan el régimen del verbo, como *amans Deum, serviens amicis*, y los castellanos nó, pues decimos, *amante* de *Dios, complaciente* con *los amigos*, y no *amante* á *Dios, ni complaciente* á *los amigos*. Véase tambien por qué pueden aquellos idiomas y no el nuestro, hacer la resolucion del verbo activo por el sustantivo y el participio sin alterar el valor ideológico de la oracion. *Petrus est scribens*, es exactamente igual en cuanto al sentido á *Petrus scribit*; mas *Pedro* es *escribiente*, no significa lo mismo que *Pedro escribe*. La diferencia consiste en que el participio latino *scribens*, expresa la persona que actualmente está escribiendo, y el castellano *escribiente*, la que tiene por oficio escribir (1).

P. Qué otra division admiten los participios?

R. Los griegos y los latinos los dividian en participios de presente, de pretérito y de futuro, dándoles el accidente de tiempo, propio del verbo: *amans*, es el que ama actualmente; *amatus*, el que fué amado; *amaturus* y *amandus*, el que amará y será amado. No obstante esto, es muy frecuente verlos unidos particularmente el de pretérito con toda clase de tiempos: *sum, fui, ero amatus*, son formas muy latinas. Tan cierto es que en los idiomas no hay principio ni regla que no rinda párias al capricho. Nuestra lengua no tiene mas participio de futuro, que el mismo *futuro* que lo es del verbo *ser*. Llamamos participios de

(1) Si el señor Hermosilla, de quien hemos tomado la frase que nos sirve de ejemplo, (pág. 22. ed. de 1837) hubiese hecho esta observacion, no hubiera negado absolutamente la posibilidad de las reseluciones por el participio, sino que se habria limitado á decir lo mismo que nosotros confesamos, que nuestra lengua las resiste en razon á que sus participios activos no reflejan la significacion del verbo, segun y como el verbo la afirma, en el acto de suceder; no son propiamente participios, sino nombres verbales.

presente á los activos, como *amante, leyente, &c.* y de pretérito á los pasivos, como *amado, leido, &c.* (1), pero con impropiedad; porque nuestros participios por sí solos no designan tiempo; y todos, así aquellos como estos, se acomodan indiferentemente á cualquiera de las relaciones temporales: *fui, soy, seré* leyente: *fui, soy, seré* amado.

P. Tiene el participio accidentes gramaticales?

R. Tiene los que son propios del nombre adjetivo, á cuya clase pertenece el participio, el cual no se diferencia de los demas adjetivos, sino en que se deriva del verbo y lleva la significacion de su atributo.

P. Cómo se llaman los nombres derivados del verbo?

R. Verbales: á esta categoría corresponden los participios; mas no se crea por eso que es participio todo nombre verbal: *amator, amabilis, amor,* son nombres verbales, como en español sus correspondientes *amador, amable, amór,* y sin embargo no son participios.

P. Hay entre los nombres verbales, despues del participio, algunos mas especialmente connotados con el verbo?

R. El gerundio y el supino. La lengua latina tuvo estas dos formas: la nuestra, la italiana y la inglesa admiten la prímera, mas no la segunda: la francesa carece de entrambas. (2)

P Qué es el gerundio?

R. El gerundio latino es un nombre sustantivo verbal á manera del infinitivo cuando pierde la afirmacion; pero se diferencia de este en que el gerundio es siempre nombre eminentemente activo, y por lo comun, aunque no siempre, lleva envuelta la idea de deber, necesidad ó conveniencia de que se egecute la accion: *tempus dicendi,* equivale á *tempus quo opportet, expedit, vel tenemur dicere*:

Quis talia fando temperet á lachrimis?

esto es, ***hablando,*** ó ejecutando, ó mientras ejecuta la accion de

---

(1) La terminacion no es regla segura para distinguir nuestros participios activos y pasivos, porque tenemos muchos activos, cuya forma es pasiva, como *resignado, sufrído, acostumbrado, preciado,* etc.

(2) Los gerundios franceses son los participios activos de sus verbos.

hablar. Con relacion á esta circunstancia hubo de dárseles probablemente el nombre de *gerundios*, de *gero*, gestionar ó egercitarse en alguna accion. Los gerundios latinos no tienen número ni género, pero sí declinacion por tres casos, *dum, di, do.* En los idiomas vulgares que los admiten, son nombres indeclinables: los de nuestra lengua terminan en *ando* y *endo* à la latina, y son nombres activos por excelencia. La gramática de la Academia los califica de adjetivos, dando por razon, que el gerundio no puede hallarse solo en la oracion sin sustantivo expreso ó suplido con quien concierte. Nosotros creemos que el gerundio castellano, lo mismo que el latino, es un verdadero nombre sustantivo que expresa la idea general de la accion del verbo, como *egecutándose actualmente*, en lo cual difiere del infinitivo, que no connota esta circunstancia; y si bien es verdad que no puede estar por sí solo en la oracion sin sustantivo expreso ó tácito, no *con quien concierte*, porque nuestro gerundio es indeclinable, sino á *quien se refiera*, esto nace de que no puede hablarse de una accion, mayormente en el acto mismo de practicarse, sin que se conciba la idea del agente. *Yo estoy hablando, leyendo, escribiendo*, quiere decir, estoy egercitando la accion de hablar, leer, escribir; afirmo de mí la egecucion actual de estas acciones.

P. Qué es el supino?

R. Ninguno de los idiomas vulgares ha conservado esta forma. Túvola el latin y es un nombre verbal que carece como el gerundio de número y de género, y que se declina por solas dos terminaciones *um* y *u*. Su significacion siempre es pasiva: *mirabile dictu, horribile visu*; *maravilloso de contarse, ó de ser contado*; *horrible de verse, ó de ser visto*.

Leccion décima.

DE LA PREPOSICION Y DEL ADVERBIO.

Pregunta. Qué son las preposiciones?

Respuesta. Voces expresivas de las relaciones existentes entre las ideas que concurren á formar el pensamiento. Ya digimos en otro lugar que estas relaciones ó correspondencias de las ideas y por consiguiente de las palabras de que se compone la oracion, pueden significarse de dos modos, ó bien alterando la estructura de uno de los términos relacionados, v. g. *Cæsaris exercitus*: *debellare superbos*, *salutare reipublicæ*; ó bien usando de voces especiales que designen las relaciones, v. g. ejército *de* César, hacer guerra *á* los soberbios, provechoso *para* la república. Estas son las que se llaman preposiciones; del verbo latino *præpono* anteponer, porque se colocan antes del término relacionado, segun se ve en los ejemplos.

P. Cuantas son?

R. Cada lengua tiene cierto número mayor ó menor de preposiciones, y en todas hay unas que juegan por sí solas en la oracion y se llaman separables, y otras que no tienen uso sino en la composicion de otras voces, particularmente de los nombres adjetivos, y de los verbos, cuyo significado modifican, y á quienes por razon de este oficio, se les llama inseparables. Las primeras en nuestro idioma son *á, ante, con, contra, de, desde, en, entre, hácia, hasta, para, por, segun, sin, sobre, tras*. Las segundas son *ab, abs, des, di, dis, e, en, ex, in, inter, ob, per, pos, pre, re, son, su, sub, subs, super, sus, trans*. Muchas de las segundas son separables en latin, de donde se derivan to-

das, y gran parte de las primeras en nuestro mismo idioma tienen el doble oficio de significar en composicion y fuera de ella, como *a*-tronar, *ante*-poner, *con*-venir, *contra*-poner, *de*-poner, *en*-toldar, *entre*-meter &c.

P. Cómo siendo tantas las relaciones entre las ideas que pueden entrar en la oracion, es tan corto el número de las preposiciones?

R. Porque cada una de las preposiciones representa muchas relaciones y de distintos géneros. Asi sucede en todos los idiomas. Tomemos, por ejemplo, la preposicion *a* del nuestro: con ella significamos *la relacion de término* de las acciones tanto materiales, como espirituales: voy á Sevilla, voy *á* leer: amo *á* mis amigos, compadezco *á* los desgraciados: *relacion de lugar*; te esperaré *á* la puerta del teatro: *relacion de tiempo*; *á* las ocho: *relacion de distancia*; de Cádiz *á* Madrid hay mas de cien leguas: *relacion de cantidad y número*; el gasto sube *á* mucho, el ejército llega *á* cien mil hombres: *relacion de distribucion*; entraron dos *á* dos: *relacion de precio*; la arroba de vino vale *á* cincuenta reales: *relacion de modo* con que se hace alguna cosa; yo camino *á* pié, tu *á* caballo: *relacion de conformidad;* se condujo *á* ley de caballero: *relacion de hábito, uso, costumbre*; viste, come, piensa *á* la española: *relacion de causa ó principio*; los autos se siguen *á* instancia de parte: *relacion de fin intencional*; *á* qué propósito dice V. tal cosa? *relacion de medio ó de instrumento;* pereció *á* manos de un asesino, cosido *á* puñaladas: *relacion de semejanza y desemejanza*; nuestra lengua forma los gerundios *á* semejanza de la latina, y *á* diferencia de ella la voz pasiva: vá mucho de doy *á* te daré: *relacion de superioridad, ventaja ó exceso*; le ganó *á* correr, nadie le excede *á* cumplir con exactitud lo que se le encarga: *relacion de condicion*; *á* decir verdad, (si he de decir verdad). Este ensayo, que aun no está apurado, basta para hacernos comprender como pueden los idiomas con tan escaso número de voces como son las prepositivas en todos ellos, expresar las infinitas variadas relaciones de que son susceptibles los términos del concepto.

P. Tienen las preposiciones accidentes gramaticales?

R. No: en todas las lenguas son voces indeclinables, y deben serlo: porque significando relaciones independientemente de las ideas relacionadas, no pueden recibir de estas ninguna modificacion. Si *á* por ejemplo expresa relacion de término; que este sea singular ó plural, masculino ó femenino, persona ó cosa, pasado, presente ó futuro, ninguna de estas circunstancias influirá en la relacion que siempre se conserva la misma: amo, amé, amaré *á* Dios, *á* mi padre, *á* mi madre, *á* mis amigos; voy *á* Madrid, *á* los Estados Unidos, *á* bailar, *á* leer, *á* pensar &c. Esto no quiere decir, que las preposiciones no tengan un régimen especial, es decir, que no exijan que el nombre, término de la relacion que ellas expresan, se ponga en determinado caso, cuando el idioma tiene declinacion, como sucede en el griego y el latino. Mas el régimen de las preposiciones no es circunstancia sugeta á principios filosóficos.

P. Son las preposiciones elementos absolutamente necesarios del habla?

R. Las ideas que representan, lo son del pensamiento, que no puede dar un paso sin connotar y afirmar relaciones. Pero como estas pudieran traducirse por medio de nombres, y con efecto, asi las expresamos en mil ocasiones; ó bien modificando uno de los términos relacionados, segun lo hacen en muchos casos los idiomas que declinan; de aqui es que las preposiciones, aunque de uso tan importante y universal en las lenguas, no deben considerarse como elementos absolutamente indispensables para el habla, como lo son el nombre y el verbo. Las observaciones etimológicas confirman esta observacion, dejándonos entrever en algunas de las preposiciones la alterada fisonomia de los nombres de que se formaron. El señor Hermosilla observa que el *infra* latino es una contraccion del adjetivo *infera*; lo mismo puede decirse del adjetivo *supra* con respecto á *supera*: nuestro *hácia* viene de *haz* ó de *faz* (la cara), *hasta* probablemente de *juxta*, como esta preposicion latina del adjetivo *justus*, lo justo, lo exacto. Basten estas indicaciones en una materia que no pertenece á este lugar, ni es de nuestro propósito.

P. Qué es el adverbio?

R. El adverbio, llamado asi de las voces latinas *ad-verbum*, porque comunmente se coloca cerca del verbo modificando su significacion, es una palabra que expresa relacion juntamente con su término. En lo cual se diferencia de la preposicion, pues esta expresa la relacion con independencia del término relacionado: mas en el adverbio no sucede asi. El adverbio es una voz compuesta, una forma elíptica que equivale á la relacion mas su régimen ó complemento. Cuando por ejemplo decimos; *César escribe con correccion*; *el correo ha llegado en esta hora*; *no se de que modo explicarme*, las preposiciones *con*, *en*, *de*, significan respectivamente las relaciones entre el escribir de César, y la correccion, la llegada del correo y esta hora, el explicarme yo y el modo de hacerlo; pero adviértase que significan las respectivas relaciones y nada mas, pues los términos van expresados con los nombres *correccion, esta hora, que modo*. Pero si digéremos *Cesar escribe* correctamente; *el correo ha llegado* ahora; *no se* como *explicarme*, en este caso habremos expresado la relacion y su término con una sola palabra, y esta palabra es el adverbio.

P. Por qué decimos que los adverbios modifican la significacion del verbo?

R. Porque este y no otro es su empleo y su oficio en la oracion. Todos los verbos, excepto el verbo *es*, afirman alguna propiedad, alguna situacion, alguna accion, pero las afirman en términos generales, desnudas de los innumerables matices con que se están modificando á cada hora. Para traducir con la palabra estas circunstancias de la idea representada por el verbo, solo dos arbitrios habia; ó aumentar indefinidamente el número de los verbos, ó emplear las formas adverbiales. Lo primero puede hacerse alguna vez; pero hacerlo siempre y para todas las modificaciones posibles, fuera empresa impracticable. Lo segundo es infinitamente mas sencillo, pues se reduce á dar cierta forma particular al nombre de la idea que modifica la significacion del verbo. Por ejemplo nuestro idioma tiene los verbos; *mascullar*, que significa mascar con dificultad, ó dificilmente; *parlotear* que

significa hablar sin sustancia, ó insustancialmente; *besucar* que significa besar con repeticion, ó repetidamente; y por este estilo algunos otros. Pero imagínese adonde iria á parar el catálogo de los verbos, si con todos se hiciese lo que con estos tres, para haber de expresar no una sola, como sucede en ellos, sino las infinitas modificaciones de que el significado de cada verbo es susceptible. La accion de *mascar*, que por cierto no es de las mas vagas, puede acompañarse de innumerables circunstancias de todo género: la dificultad de practicarla es una; mas tambien lo son la facilidad, la prontitud, la cortesía ó la descortesía, el placer, el dolor, el daño, el provecho, el tiempo, el lugar, &c. &c. Solo con los verbos modificativos de este, habria para llenar un diccionario. Véase pues la inmensa ventaja que tiene el uso de las expresiones elípticas llamadas adverbios.

P. ¿En qué se dividen los adverbios?

R. En adverbios de modo, como *bien, mal, rectamente, atinadamente*; de tiempo, como *hoy, ayer, mañana*; de lugar, como *aquí, ahí, allá*; de cantidad, como *mucho, poco, mas, menos*; de órden, como *antes, despues*. Pero esta es materia cuya enseñanza corresponde á las gramáticas particulares.

P. ¿Admiten accidentes gramaticales los adverbios?

R. En los idiomas vulgares y en el latino, son voces invariables, lo mismo que las preposiciones: el griego declinaba algunos, que tomaba del nombre, ó mas bien dicho, que eran ciertos casos de algunos nombres.

P. ¿Los adverbios son voces primitivas y de absoluta necesidad en la oracion?

R. Que no son voces primitivas sino derivadas de los nombres, lo muestra la etimología en todos aquellos cuyo origen puede penetrar la observacion. Nuestro *ahora* es evidentemente una contraccion del *in hac hora* latino; *hoy* de *hodie* como este de *in hoc die*: los adverbios de cantidad, *tanto, cuanto, mucho, poco*, en latin *tantum, quantum, multum, paucum*, son á todas luces terminaciones neutras de nombres adjetivos. Nuestros adverbios de modo acabados en ente, son adjetivos unidos al sustantivo *mente, sabiamente* , con mente sabia, *cuerdamente*, con

mente cuerda, justamente, con mente justa &c. Todo esto prueba que los adverbios debieron ser en su origen nombres sustantivos ó adjetivos, ó voces compuestas de los dos y regidas de alguna preposicion. Y esto mismo persuade, que aunque utilísimas para facilitar la diccion, pudiera suplirse su falta resolviendo las ideas que los adverbios reasumen y compendian en una sola palabra.

Leccion undécima.

DE LA CONJUNCION Y LA INTERJECCION.

Pregunta. Qué es la conjuncion?

Respuesta. Una palabra expresiva de la relacion existente entre dos oraciones; y como en virtud de esta correspondencia los dos conceptos se acercan y se juntan, de ahi vino el llamarse conjuncion, ó partícula conjuntiva, el nombre que la traduce.

P. Luego no es parte de la oracion?

R. Indudablemente no, si por oracion se entiende, como debe entenderse, la traduccion verbal del juicio. La conjuncion no une las ideas componentes de una misma oracion; este es el oficio de las preposiciones. La conjuncion, sea del género que fuere, liga y eslabona oraciones completas: por eso debe considerarse como parte, no de la oracion en el sentido rigoroso de esta palabra, sino de la locucion, del lenguage ó del discurso. Donde quiera que se halle una conjuncion, alli infaliblemente hay pluralidad de oraciones. *Cèsar y Pompeyo fueron grandes capitanes=César fué gran capitan, Pompeyo fué gran capitan. Si estudias, aprenderas=tu aprenderás* á condicion de que es-

tudies. Cogito, ergo sum. Ego cogito, ex quo consequitur hoc; *ego sum*.

P. En qué se dividen las conjunciones?

R. En copulativas, disyuntivas, condicionales, causales, finales, adversativas é ilativas; nombres que toman de las diversas especies de relaciones por donde una oracion puede enlazarse con otra en el discurso. Su exámen corresponde á las gramáticas particulares.

P. Cómo las advorsativas, y especialmente las disyuntivas, pueden llamarse conjunciones, siendo estas al parecer voces contradictorias?

R. Es cierto que las adversativas restringen, y por consiguiente separan hasta cierto punto los conceptos, *estudiais, pero no todo lo que podeis*; y que las disyuntivas establecen una separacion total entre concepto y concepto; *mulier aut amat, aut odit*. Mas esto no empece al título de conjunciones que con propiedad llevan el *pero* y el *aut*, por cuanto ligan las dos oraciones, siquier sea mostrando la oposicion ó la incompatibilidad de las ideas.

P. Admiten las conjunciones accidentes gramaticales?

R. No, por la misma razon que no los llevan las preposiciones, esto es, por cuanto significan puramente la relacion ó la correspondencia, abstraccion hecha de sus términos. *La virtud y el vicio*; *bueno y malo*; *ama y aborrece*; *dura y blandamente*. Véase cuan distintos son los términos ligados en estos ejemplos por medio de la conjuncion copulativa; y sin embargo, ella permanece inalterable, representando en todos la misma idéntica relacion.

P. Son las conjunciones voces absolutamente necesarias?

R. Decimos de ellas lo que de las preposiciones hemos dicho. Sus ventajas, su importancia y hasta su necesidad en cualquier idioma un poco adelantado, es incuestionable. Mas no dirémos lo mismo, si se tratáre de una necesidad rigorosamente absoluta, porque concebimos muy bien que pudieran suplirse las conjunciones por otros medios, ya resolviendo las oraciones compuestas, ya empleando los nombres de las relaciones y afirmándo-

las, lo cual nos obligaria ciertamente á usar de rodeos, pero el concepto quedaria expresado. Hagamos algunos ensayos. *La prudencia y la justicia son virtudes*=la prudencia es virtud, la justicia es virtud. *Pienso*; *luego existo*=en este juicio, *yo pienso*, está contenido este otro, *yo existo*. *Si estudias aprenderás*=supuesto este hecho que *estudies*, resultará este, *aprenderás*. *Lo premiaron, porque se aplicó*:=lo premiaron; la causa del premio fué esta: él se aplicó. *Juan es valiente, pero osado*:=Juan es valiente, Juan tiene á par de esta virtud este defecto, es osado. No hay una siquiera de las conjunciones que no pueda someterse á este análisis.

P. Las conjunciones son voces primitivas ó se han formado de otras?

R. Es probable que en su origen fuesen nombres expresivos de alguna idea relacionada con otra. Mas esto no pasa de mera conjetura por cuanto es muy poca la luz que la etimología puede darnos en la materia. Nuestras ilativas *pues*, y *puesto*, se derivan al parecer de *posito*, participio latino; nuestro *luego* tambien ilativo, de *locus* el lugar: la causal *porque* de *pro-quo* (1). No es temeridad, pues, el presumir que como estas se formaron las demas, aunque no tengamos datos para afirmarlo.

P. Puede suponerse que las distintas conjunciones son todas reductibles á una conjuncion única?

R. Destutt-Tracy sostuvo esta opinion (2), pretendiendo que la conjuncion *que* es la única que en rigor merece este nombre, y que las demas partículas conjuntivas reciben su valor de aquella que siempre llevan consigo, y en la cual pueden todas resolverse. Mas pronto notarémos la equivocacion del ideólogo frances, recordando lo que acerca del *que*, digimos en la

(1) El análisis de los conceptos en que intervienen dichas conjunciones confirma esta presuncion. Pienso, existo *pues*:=Pienso, y *puesto* este antecedente, se infiere esta verdad: existo. Pienso, *luego* existo. Pienso, y de este *lugar* ó principio (lóg. sec. 2.ª lec. 2.ª) se deriva esta consecuencia, existo. *Porque* estudié, me premiaron=estudié, *y por esto* me premiaron.

(2) Ideologie; grammaire.

leccion del artículo. Sea cual fuere el oficio de esa palabra en la oracion, ahora se emplee como relativo, ahora como partícula, (usando del lenguage de los gramáticos), siempre y donde quiera es un verdadero artículo demostrativo, que recibe la cualidad y el nombre de conjuncion, no de sí mismo, sino de la copulativa que lleva implícita. Leonidas capitaneaba á los trescientos espartanos, *que* perecieron defendiendo el paso de las Termópilas=Leonidas capitaneaba á trescientos espartanos, *y estos* trescientos &c. perecieron defendiendo el paso de las Termópilas. Deseo *que* seais dichosos=deseo una cosa, ó tengo un deseo, *y es este:* seais dichosos. Tal es el análisis ideológico de cualquiera oracion donde entra el *que*: luego equivale al artículo demostrativo mas la conjuncion *y*, circunstancia en cuya virtud lleva el nombre de conjuntivo.

P. Qué es la interjeccion?

R. Las interjecciones son voces expresivas de ciertos afectos, como la alegria, la tristeza, el placer, el dolor, el temor, la sorpresa &c., y toman este nombre del latino *interjectum*, porque es lo comun formarlas espontáneamente y arrojarlas sin meditacion entre las partes de la locucion razonada y reflexiva, cuando estamos fuertemente agitados de algun sentimiento:

Estos, Fabio, ¡ay dolor! que ves ahora
Campos de soledad, mustio collado,
Fueron un tiempo Itálica famosa.

P. Son partes de la oracion las interjecciones?

R. No, porque traducen juicios completos.

P. Qué juicio expresa la interjeccion?

R. El que forma el alma afirmando la existencia del afecto que siente. Ay dolor! ó ay! simplemente, equivale á decir, yo siento un dolor, yo padezco. ¡O que espectáculo tan hermoso! estoy admirado de, ó me admira la hermosura de este espectáculo.

Heu! fuge nate Dea: temo un grande mal: huye hijo de Venus.

P. Cuántas son las interjecciones?

R. Su número es escaso en todas los idiomas en razon á que unas mismas sirven para expresar muchos y muy distintos

afectos, viniendo á conocerse su significacion actual, ya por la entonacion, ya por las circunstancias de la persona, tiempo, lugar y motivo con que se emplea. El *ay!* por ejemplo, es muchas veces expresion de alegria, como cuando se dice, *ay qué gozo!* de admiracion, como en *ay qué hermoso!* de espanto, *ay qué horror!* &c.

P. Traducen las interjecciones algunos otros fenómenos del alma?

R. Su empleo mas comun es significar rápidamente la conmocion del sentimiento; pero tambien las usamos para expresar otros fenómenos psicológicos; v. g. la hesitacion y la interrogacion, *he!* no he comprendido, no entiendo, qué dice V.? el mandato; *ola, ce,* escuche V., atienda V.; la afirmacion y la negacion; *si, no,* es eso, no es eso.

P. Los dos últimos no son adverbios?

R. Los gramáticos los adjudican á esta clase, llamándolos adverbios de afirmacion y de negacion. Pero es evidente que las voces *si* y *no,* cuando se emplean absolutamente respondiendo á una pregunta, equivalen á oraciones completas, y significan el acto de la razon asintiendo ó disintiendo, afirmando ó negando lo que se le propone, en una palabra, formando un juicio. *Fuiste á la estafeta*? Si. *Hallaste carta*? No. El *si,* equivale á fui á la estafeta, y el *no,* á no hallé carta: y con efecto uno de nuestros poetas dramáticos lo resuelve poniendo en boca de los interlocutores el diálogo de este modo:

Fuiste á la estafeta?—fui.
Hallaste carta?—si hallé.

donde se ven explícitas las oraciones comprendidas en las dos partículas.

P. Hay otra cosa que notar acerca de las interjecciones?

R. Que son las palabras que mas se acercan ya por la sencillez de su mecanismo (1), ya en la espontaneidad de su expresion á los gritos ó acentos naturales; y que siendo cada cual de ellas la version abreviada, pero completa, de un pensamiento perfecto, son incapaces de accidentes.

(1) Las interjecciones son voces de una ó dos sílabas de fácil prolacion y muy semejantes en todos los idiomas.

SECCION SEGUNDA.

Síntesis de la oracion.



Leccion primera.

DE LO QUE ES LA SINTAXIS,

Pregunta. A qué llamamos síntesis de la oracion?

Respuesta. A la oracion misma considerada en el conjunto de las partes ó elementos que la componen, y que son necesarios para que la oracion pueda cumplir su oficio de expresar y traducir el pensamiento. Dichas partes son las palabras que hemos examinado en la seccion anterior, las cuales reunidas y ordenadas convenientemente forman la oracion, que es la expresion oral del juicio.

P. Por qué es necesario para esto juntar y coordinar las palabras?

R. Por dos razones muy fáciles de comprender teniendo presente la teoría de las ideas: 1.° porque las palabras por sí solas representan y traducen los términos del juicio, mas no el juicio (1); por consiguiente no forman oracion. El sustantivo, el adjetivo, el artículo, son por decirlo así, materiales esparcidos que la razon allega y combina, para formar el edificio intelectual que llamamos juicio ó pensamiento: 2.° porque estando generalizadas en el alma todas nuestras ideas (2), lo estan nece-

(1) Psic. 1.ª part sec. 2.ª lec. 2.ª
(2) Ib. lec. 4.ª y sec, 2,ª lec. 6.ª

sariamente las voces que las representan. Asi es que, salvo el escaso número de nombres propios, todas las voces que forman lo que se llama un idioma, son nombres comunes, voces expresivas de ideas generales. Pero como nosotros necesitamos á cada instante hacer aplicaciones prácticas de estos conceptos, y para ello es menester sacarlos de la vaguedad en que la generalizacion los ha colocado, de aqui la necesidad de modificarlos de muchas maneras, ya limitando mas ó menos su generalidad, ya juntando unos con otros y ordenándolos de suerte que mutuamente se esclarezcan y se expliquen. Hagamos esto patente con un ejemplo. Articúlense succesivamente las voces *ánimo*, *temor*, *guerra*, *daño*, *cobarde*, *vil*, *incierto*, *manifiesto*, *grande*, *ser*, *sugetar*: al oir cada uno de estos sonidos, se despertará en el alma la idea general de una sustancia, de un modo ó de una relacion; la idea de *ánimo*, la idea de lo *manifiesto*, la idea de lo *grande*, la idea de *ser* ó de la *existencia* &c. pero ninguna de estas ideas se concretará á nada, ninguna determinará la aplicacion que debe hacerse de ella ó el sentido particular que debe tener ahora, en una palabra, ninguna me revelará una verdad, un pensamiento. Para que adquieran esta virtud es necesario disponerlas y ordenarlas, al modo, por ejemplo, que Mariana lo hace en esta frase; *de ánimos cobardes y viles es por temor de una guerra incierta sujetarse á daños manifiestos y grandes.* Véase como los artículos, las preposiciones, las conjunciones, la concordancia, el régimen, la construccion, y para decirlo todo de una vez, las modificaciones hechas en las voces y su colocacion y ordenamiento, han dado vida al esqueleto y han convertido en edificio regular lo que antes no era mas que un monton de piedras informes.

P. Esta modificacion y combinacion de las voces á efecto de trasladar fiel y cabalmente el pensamiento, está sujeta á reglas?

R. Si, y esas son las que se llaman reglas de la sintáxis, voz griega que significa coordinacion ú ordenamiento.

P. La sintáxis tiene su fundamento en la filosofía?

R. Indudablemente; pero la enseñanza de la filosofía en esta materia es sumamente sencilla, y toda ella puede recopilarse en este precepto; ordénense las palabras de modo que traduz-

can fielmente el pensamiento; para lo cual se necesitan y bastan dos condiciones: 1.ª saber analizar las ideas, y 2.ª conocer el valor de las voces y el genio de la lengua en que hemos de espresarnos. Lo primero se adquiere con la meditacion auxiliada de los principios de la ideologia y de las reglas de la lógica; lo segundo haciendo un estudio serio y prolijo del idioma. Ni lo uno ni lo otro corresponde á la gramática general. Todavia sin embargo, puede la ciencia establecer algunas máximas de sintáxis acomodables á todos los idiomas, las cuales expondremos recorriendo brevemente las tres partes en que los gramáticos dividen aquella.

P. Qué partes son estas?

R. La concordancia, el régimen y la construccion.

Leccion segunda.

DE LA CONCORDANCIA Y EL REGIMEN.

Pregunta. Qué es la concordancia de las voces?

Respuesta. La conveniencia en accidentes gramaticales de las palabras que forman parte de una misma idea en la oracion. Los gramáticos la dividen en concordancia de nominativo y verbo, como los *hijos honran*; de sustantivo y adjetivo, como los *hijos buenos*; y de relativo y antecedente, como los *hijos en quienes*. Reflexionando un poco advertirémos que el fundamento filosófico de la concordancia en sus tres especies es la concurrencia de las voces concordadas, en una misma y sola idea, *los buenos hijos en quienes no estan pervertidos los sentimientos naturales, honran á sus padres.* En esta oracion el adjetivo *buenos*

es parte de la idea representada por el sustantivo *hijos*, el relativo *quienes* es el artículo conjuntivo *y estos*, que es la misma idea *hijos* limitada en su estension por medio del demostrativo, y finalmente el *honrar* es un atributo afirmado de hijos, es la afirmacion de un acto ó de una propiedad, que consideramos como inherente á la idea *hijos buenos*, y por consecuencia como parte de esta idea; de donde se infiere que los tres modos de concordar no son en el fondo sino uno solo, ó que por lo menos es único el principio en que descansan las reglas gramaticales acerca de la concordancia.

P. Estas reglas son uniformes en todos los idiomas?

R. No todas tienen unos mismos accidentes gramaticales; pero es regla constante en todas, que las voces que los admiten, concuerden en ellos siempre que se refieren á, ó forman parte de una misma idea.

P. Qué es el régimen de las voces?

R. Su mutua dependencia en la oracion para significar la que las ideas tienen en el pensamiento.

P. Qué es la mutua dependencia de las ideas en el pensamiento?

R. Las relaciones que tienen entre sí y que ligan y encadenan á unas ideas con otras.

P. De cuántos modos pueden expresarse?

R. De dos: con las preposiciones y con los casos. El segundo modo es privativo, como ya se advirtió en su lugar, de los idiomas que declinan; el primero lo emplean tambien dichos idiomas y es el único que conocen los que no tienen declinacion. *Amo Deum, amo á Dios*; *sub tegmine fagi*, bajo la sombra de la haya.

P. Qué exige la recta expresion en la dependencia de las voces?

R. Que la voz dependiente de otra se modifique y se coloque de la manera conveniente á connotar dicha relacion, y esto es lo que se llama régimen de las voces, por cuanto en virtud de su correspondencia uno de los términos como que gobierna al otro determinando la forma que debe tener, y el lugar que debe ocupar.

Amo Deum, y no *Dei* ni *Deo* porque la relacion entre amar y su término exige que este se coloque en acusativo y no en genitivo ni en dativo. *Voy á Roma,* y no *en Roma, ni de Roma,* porque el verbo ir pide que el término de esta accion se exprese con la preposicion *á* antepuesta y no con otra ni en otra forma.

P. El régimen de las palabras está sujeto á reglas?

R. A muchas que los idiomas establecen y enseñan en sus respectivas gramáticas. En ellas debe estudiarlas el que desee saber cual es el régimen de los nombres, de los verbos, de las preposiciones &c. en una lengua dada, pues cada cual tiene sus usos particulares distintos y muchas veces contrarios á los de las otras, sin que la filosofia tenga nada que decir en una materia sobre la que se ha declarado exclusiva en todos tiempos y en todos los idiomas del mundo la competencia de la costumbre.

P. Puede sin embargo la observacion descubrir algo de general y comun en medio de las reglas arbitrarias que forman la sintaxis del régimen?

R. Los hechos siguientes fundados en las leyes invariables del pensamiento: 1.° que el nominativo, donde quiera que se halle, hace referencia á verbo expreso ó tácito; y la razon es porque las cosas no se nombran solo por nombrarlas, sino para afirmar algo que juzgamos ó pensamos de ellas: cuando preguntados, *¿quién está ahí,* ó *cómo os llamais*? respondemos *Antonio, Pedro*; estos nombres vienen á ser sujetos de las oraciones *Antonio es el que está aqui, yo me llamo Pedro*; oraciones que no es necesario formar, porque se sobreentienden por el mero hecho de proferir el nombre en contestacion à la pregunta: 2.° que el verbo, siempre y donde quiera que esté, se refiere á nominativo expreso ó tácito, porque la afirmacion recae sobre algun sujeto que siempre es nominativo, *homo amat Deum, el hombre ama á Dios, Deus amatur ab homine, Dios es amado por el hombre.* Y no son excepcion de esta regla universal y comun los modismos que notamos en algunas lenguas como el infinitivo de la latina, ó el *me pudet, me poenitet* &c. de la misma, porque ya sabemos que el primero es una forma conjuntiva que se resuelve en el indicativo: *scio, Cæsarem fuisse occissum,* scio hoc: Cæsar fuit oc-

cissus; y por lo que respecta á los idiotismos *me pudet, me pœnitet, me tœdet*, su análisis ideológico es evidentemente este: *pudor tenet me, pœnitentia tenet me, tedium tenet me*: y 3.° que el adjetivo siempre y donde quiera que esté, se refiere á un sustantivo expreso ó tácito porque es una parte de la idea total de este que no puede tener explicacion ni sentido sino en ella. *Los sabios dicen*, los hombres sabios: *el Omnipotente asi lo dispuso*; el Dios Omnipotente, ó Dios que es Omnipotente.

Leccion tercera.

DE LA CONSTRUCCION.

PREGUNTA. Qué es la construccion de las voces?

RESPUESTA. El órden con que deben colocarse para formar oracion. La concordancia y el régimen concurren al mismo objeto; pero parcialmente, disponiendo las palabras, segun lo exigen las respectivas relaciones de conformidad ó dependencia que tienen unas con otras. La construccion se hace cargo de todas, y ya concordadas y regidas las ordena al fin único del habla que es la oracion, ó la traduccion verbal del pensamiento.

P. Cómo se construye el pensamiento en su forma mas sencilla?

R. Estableciendo la proposicion lógica, que consiste en unir el sugeto y el predicado por medio de la cópula ó de la palabra *es*. Toda construccion del pensamiento, sea cual fuere su forma, entraña en esta, y se puede resolver por ella, puesto que todo pensamiento es un juicio, cuya expresion oral es la proposicion.

P. Puede ser modificada esta forma fundamental de la oracion?

R. De varias maneras, y estas modificaciones vienen á

constituir las diferentes especies de oraciones propias de cada idioma.

P. Debe tomarlas en consideracion la gramática general?

R. No es posible, porque estas son modificaciones especiales que no estan sujetas à principios filosóficos; modismos que varian considerablemente de lengua á lengua, y que no se aprenden sino en la lectura de los buenos escritores de cada idioma y en el comercio de las personas que lo conocen y lo hablan con propiedad.

P. Hay sin embargo algunas oraciones comunes á todos, y cuya construccion se funde por consiguiente en ciertas reglas fijas é invariables?

R. Sí, y son las llamadas oraciones de verbo sustantivo, y de verbo activo, á las cuales podemos añadir las formadas en nuestro idioma con el verbo estar, y las denominadas impersonales.

P. Qué valor tiene la oracion construida con el nombre sustantivo y el verbo *ser*?

R. Estas oraciones, que los gramáticos llaman segundas de verbo sustantivo, son proposiciones en las cuales se afirma la existencia de las cosas representadas por los nombres: *urbs antiqua fuit, fué Troya, es ocasion,* conceptos que equivalen á estos: *Urbs antiqua extitit, Troya existió, existe la ocasion,* porque el verbo sustantivo en latin como en español, y en todos los idiomas, es un verbo atributivo que expresa la afirmacion mas el atributo afirmado, que es la existencia. Asi pues, la resolucion ideológica de dichas oraciones es esta; *Urbs antiqua fuit existens: Troya fue existente, la ocasion es existente.* Y adviértase que à no ser asi, aquellas oraciones no lo serian, no expresarian juicios, porque el atributo es uno de sus tres elementos esenciales.

P. Qué valor tiene la oracion construida con el nombre sustantivo, el verbo ser, y otro nombre adjetivo ó sustantivo?

R. Esta es la llamada primera de verbo sustantivo, y constituye una proposicion en la cual se afirma la existencia de la idea del segundo nombre en la idea del primero, ó lo que es lo mismo; que aquella idea está contenida en esta ó forma parte de

ella. *El hombre es racional*; *la tierra es esférica*: *Aristóteles fué filósofo*; *tú serás militar*. En todas estas oraciones, el segundo término es una propiedad cuya existencia, presente pasada ó futura en el sugeto, afirma el verbo. El hombre existe (ó es existente) racional: la tierra existe esférica; Aristóteles existió filósofo; tú existirás militar; es decir, que veo y afirmo la idea *racional* contenida en la de *hombre*, la de *esférica* en la de *tierra*, la de *filósofo* en la de *Aristóteles*, y la de *militar* en la idea que formo de *tí* con relacion al tiempo futuro.

P. Qué valor tiene la oracion construida con el nombre sustantivo, el verbo ser y un participio activo?

R. Es una proposicion en que se afirma la existencia en el sujeto del acto ó del hábito significado por el participio. Y decimos del acto ó del hábito, porque los llamados participios activos pueden significar lo uno y lo otro, conforme al genio particular de cada idioma, segun notamos cuando se trató de ellos. En latin los participios de presente significan el ejercicio actual de la accion, ó la actual existencia de la propiedad expresada por el verbo: *Plato est docens in Academia*, Platon está enseñando en la Academia: *gemma est rutilans*, la perla está brillando. Nuestro idioma tiene pocos participios de presente, y los que conserva, significan por lo comun hábito, propiedad, estado, y nunca ó rarísima vez accion. Asi *comerciante*, *andante*, *leyente*, *creyente*, son voces que expresan, no el sujeto que está ejercitando el acto de comerciar, el de andar, el de leer, ó el de creer, sino el que tiene la profesion, el oficio, la costumbre, en una palabra, el hábito ó la propiedad habitual de egercer dichos actos, aunque de presente no los ejecute. El ejercicio actual de las acciones, lo expresamos en español por medio de los gerundios, segun se notó cuando se trató de ellos.

P. Qué valor tiene la oracion construida con el nombre, el verbo ser, y un participio pasivo?

R. Es una proposicion en que se afirma que el sujeto representado por el nombre existe en el estado ó con la modificacion que ha producido en él la accion de una causa tácita ó expresa en la oracion. *Sagunto fué destruida*; *ó fué destruida*

por Annibal. Somos enseñados por el profesor. En la primera afirmo de la ciudad de Sagunto el estado á que la redujo cierta causa, que puedo determinar con la preposicion causal *por*, y el nombre del conquistador cartaginés: en la segunda afirmo la modificacion que se obra en nuestras inteligencias á causa de la enseñanza que recibimos del profesor. Estas son las que se llaman oraciones de pasiva (segundas ó primeras, segun que se omite ó se expresa la causa), en los idiomas europeos; ninguno de los cuales ha conservado la forma particular con que el latin y el griego significaban el estado pasivo, inflectando las terminaciones de la activa del verbo.

P. Nuestras oraciones de pasiva expresan el mismo idéntico concepto que las construidas con la voz pasiva en los idiomas cuyos verbos tienen este accidente?

R. Nosotros, y lo mismo sucede en las demas lenguas vulgares, formamos la pasiva por medio de un verbo auxiliar, que en el castellano es siempre el verbo *ser* y un participio formado de la voz activa y tomado en significacion pasiva. Cesar *vence* á Pompeyo; Pompeyo *es vencido* por Cesar. Los idiomas que tienen voz pasiva traducen el concepto, si no en todos, en muchos tiempos, empleando ciertas inflexiones que constituyen la índole particular de dicha voz; por ejemplo, la oracion, Cæsar vincit Pompejum, el latin la convierte en pasiva diciendo, Pompejus vincitur á Cæsare. La cuestion pues que se nos propone es esta; si nuestro *es vencido* tiene el mismo valor ideológico que, por ejemplo, el *vincitur* latino. A lo que contestamos, que nuestra forma pasiva no es una traduccion rigorosa del pensamiento expresado con las inflexiones de dicha voz en los idiomas que la tienen, sino que es una paráfrasis, que si bien traduce la idea, pero con cierta modificacion que altera un tanto su fisonomia. El *vincitur* latino y el *es vencido* castellano expresan la pasiva; pero aquel en acto, este en hábito; el primero la *pasion* en el sentido rigoroso de la voz; el segundo, mas bien que la pasion, la *pasividad*, ó el estado pasivo: alli se vé todavia la causa; aqui casi se pierde de vista. Para acabar de comprender la diferencia, figurémonos dos espectadores que pre-

sencian la accion de Farsalia, el uno romano y el otro español, y que ambos pronuncian, cada cual en su lengua, el juicio que forman al ver destrozadas las legiones de Pompeyo, y á este general puesto en fuga. El romano diria *Pompejus vincitur*, y el español *Pompeyo es vencido*. Aquel significaria mejor la causa del fenómeno, este el fenómeno mismo, que es la situacion de Pompeyo, perdida la batalla. Estas indicaciones bastan á hacernos comprender que las dos formas no son idénticas; por lo demas el matiz que las separa es tan delicado, que poco riesgo puede correrse en desatenderlo.

P. Qué valor tiene la oracion construida con el nombre y el verbo activo?

R. Si el verbo fuere rigorosamente activo, esto es, verbo que significa accion mecánica ó espiritual, la oracion construida con él es una proposicion que afirma del sugeto expresado por el nombre, el ejercicio de la accion que el verbo representa. *La liebre corre, la nieve cae, el hombre discurre; el filósofo analiza y observa,* son conceptos en que afirmamos ciertas acciones, ya físicas, ya intelectuales de los sujetos á quienes se refiere el verbo. Los gramáticos llaman á estas oraciones, segundas de verbo activo, y denominan primeras aquellas en que el verbo rige á otro nombre en caso acusativo, como, *César venció á Pompeyo, los buenos hijos honran á sus padres, el filósofo analiza las ideas, el médico observa los hechos.* Con cuyo motivo añadiremos, aunque parezca innecesaria la advertencia, que los atributos de estas proposiciones no son los nombres regidos del verbo, sino las acciones que estos significan, y que las llamadas segundas de activa, que carecen de este régimen, son oraciones tan completas como las primeras, lo cual seria imposible si el atributo, elemento esencial de toda oracion, fuese el caso regido. Asi, pues, la *nieve cae,* el *filósofo analiza,* son proposiciones perfectas en las cuales afirmo de la *nieve* (sugeto) la accion de caer (atributo) embebido en el verbo: del filósofo (sugeto) la accion de analizar (atributo) significado por el verbo. Del mismo modo, en las oraciones primeras de activa, *César venció á Pompeyo, los buenos hijos honran á sus pa-*

dres, el filósofo analiza las ideas; el médico observa los hechos, no hay que pensar que los nombres *Pompeyo, padres, ideas,* y *hechos* sean los atributos respectivos, sino las acciones *vencer, analizar* y *observar* que estos verbos puestos en la forma indicativa afirman, sirviendo los acusativos solo para expresar las personas ó los objetos en quienes terminan dichas acciones. Por eso no van fuera de camino los filósofos que dicen, que toda oracion construida con verbo que lleva régimen, equivale á dos oraciones conjuntas, una que concluye en el verbo, y otra que vá elípticamente envuelta en el nombre regido. César venció á Pompeyo=César *venció* y la persona vencida *fué* Pompeyo: el filósofo *analiza*, y lo que analiza *son* ideas.

P. Qué valor tiene la oracion construida con verbo que no significa accion?

R. Si los verbos no fueren rigorosamente activos, aunque tengan su forma material; si fueren de los que con propiedad se llaman *neutros*; las oraciones con ellos construidas son proposiciones en que afirmamos que el estado, la situacion, la cualidad ó la relacion significada por el verbo está ó existe en el sujeto representado por el nombre que lo rige. *Aqua tepet, lapis jacet, sapiens excellit, homo differt à pécude,* son oraciones que afirman, la primera el estado del agua, la segunda la situacion de la piedra, la tercera una propiedad del hombre sabio, la cuarta la diferencia entre el hombre y la bestia.

P. Qué valor tiene la oracion construida con el verbo estar en nuestro idioma y en el italiano, que tambien posee este verbo?

R. El verbo *estoy* es un verbo adjetivo, como lo son todos, á excepcion del verbo único, es decir, un verbo que lleva consigo la afirmacion, mas el atributo afirmado. Este atributo en el verbo *estoy* es el estado ó la situacion en general y abstracto, sin contraerse á ninguna determinada. Por eso las oraciones del verbo *estar* necesitan para su complemento de un nombre adjetivo que determine la situacion ó el estado de que se habla, por ejemplo, está *frio,* está *bueno,* está *ganado,* está *perdido* &c. y las observaciones formadas con él, son proposiciones en que se

afirma del sugeto, que es el nombre sustantivo que lo rige, cierto estado particular especificado por el adjetivo: *el agua está fria, estoy bueno, la accion está ganada, el pleito está perdido.* Nuestro idioma traduce regularmente con esta forma los neutros latinos: *paries albet, folium viret*: la pared *está* blanca, la hoja del árbol *está* verde &c.

P. Qué valor tienen las oraciones de verbo impersonal?

R. Los gramáticos llaman verbos impersonales á los neutros que no tienen mas personas que la tercera de singular, como *pœnitet, pudet, piget, licet, lubet,* &c., ó como los castellanos, *amanece, anochece, hiela, llovizna,* &c. y tambien á los pasivos en la tercera persona singular, cuando ésta no se determina, v. g. *vivitur, curritur, legitur, amatur*; expresiones que nuestro idioma traduce por la tercera persona singular activa y el recíproco, y el frances con la misma persona y la partícula *on:* se vive, se corre, se lée, se ama; *on vit, on court, on lit, on aime.* Pues las oraciones construidas con aquellos verbos, ó con estos usados en la forma que acabamos de exponer, son las que los gramáticos llaman oraciones impersonales; y que mas propiamente se llamarian *tercio-personales,* ó de tercera persona. Tanto unas como otras son proposiciones completas. Las primeras afirman la existencia de un hecho ó de un fenómeno determinado, cuya idea juntamente con la de su existencia actual, presente ó futura, va embebida en el verbo que la afirma: *amanece, amaneció, amanecerá,* esto es; el fenómeno que se llama *amanecer,* existe ahora, existió antes, existirá despues. Las segundas afirman la existencia de una accion, ó la de alguna propiedad, ó estado en persona indeterminada, *curritur, regnatur, statur, se corre, se reina, se está de pié*; esto es, *corren algunos*; que no determino, *reina alguno* que no expreso; *están de pié ciertos* sugetos que no señalo. La forma impersonal del idioma frances corrobora y confirma esta observacion, pues el pronombre invariable *on* de que se sirve para construir sus oraciones impersonales, es á no dudarlo, el artículo indeterminado *unus. On lit, on court, on aime,* es como decir *unus legit, unus currit, unus amat*; es afirmar de sugeto ó sugetos que no se determinan, las acciones de leer, correr y amar.

P. En qué órden deben colocarse las partes componentes de la oracion?

R. Este órden puedo ser directo ó lógico, é inverso ó transpositivo.

P. En qué consiste el primero?

R. En disponer las palabras expresivas del pensamiento de suerte que lo analizen ideológicamente, esto es, traduciendo las ideas por el órden rigoroso de su generacion y sucesion, segun el cual debe nombrarse primeramente el sugeto de la oracion con los adjetivos que lo califican y su régimen si lo tuviere; despues el verbo, que comprende la afirmacion y el atributo; luego el adverbio ó las formas adverbiales que modifican la significacion del verbo; y ultimamente el régimen de este, cuando el verbo fuere de los transitivos. Si se complicaren en el concepto pensamientos principales y accesorios, la construccion directa pide, que cada serie de los segundos, se agrupe á su principal, colocándose inmediatamente despues. Sirva de muestra este periodo. «El pueblo de Granada, libre y atrevido en el hablar, pe«ro siervo y apocado en presencia de los superiores, luego que el «marques de Mondéjar fué apartado y llamado á la córte, comen«zó á murmurar reçiamente contra el mismo don Juan de Aus«tria hermano del rey Felipe II, que regia á la sazon los dominios «dilatados de la corona de Castilla. Obsérvese que todas las palabras de este periodo (1) estan ordenadas y dispuestas como las ordenaria la razon habiendo de analizar y descomponer el pensamianto que ellas expresan.

P. Qué es el órden inverso y transpositivo?

R. El que coloca las palabras sin sujecion á la regularidad ideológica, cuyo órden *invierte* mas ó menos, *trasponiendo*, ó poniendo fuera del lugar que les señala este, las voces expresivas del concepto. «Maravillosa fué aquella sentencia que probi«jó Virgilio á Eneas, cuando armado y á caballo para salir al de«safío de Turno, en que se habia de concluir el pleito del reino

(1) Copiado con leves alteraciones de la historia de la *guerra contra los moriscos de Granada* por D. Diego Hurtado de Mendoza.

«latino, mandó que le tragesen á Ascanio su hijo, y alzando la «visera para despedirse de él, con la ternura y regalo de un pa«dre le tomó en brazos, y como si hiciera testamento, y no lo «hubiera ya de ver mas, le dijo: *Deprende, hijo, la virtud de mí*; «*que el grangear hacienda y comodidades de fortuna, otros te lo enseñarán.*» No hay duda que si el autor de este periodo (1) hubiera tenido que sujetarse á lo que pide la sucesion analítica de las ideas que quiso expresar, la colocacion en muchas de las voces hubiera sido otra: por ejemplo el adjetivo *maravillosa* que califica al sustantivo *sentencia*, hubiéralo colocado despues y no antes de este; el nombre Virgilio, sugeto de la oracion *prohijó*, antes de la afirmacion y atributo que ese verbo compendia; la frase *grangear hacienda y comodidades de fortuna*, dependiente de la que sigue, *otros te enseñarán*, despues de esta, como lo está en la série de las ideas. Pero tambien es cierto, que ordenando las voces de este modo, el pensamiento habria perdido toda su energia, y la diccion toda su belleza.

P. Luego el órden inverso es legítimo?

R. No solo es legítimo, sino natural y necesario tanto como el directo. Nosotros no podemos evitar que el sentimiento tome parte en la formacion y produccion de nuestras ideas. Al construirse el pensamiento en el alma, naturalmente se ofrecen primero las ideas que con mas viveza nos conmueven, y al expresarlo, buscamos naturalmente tambien, aquellos giros que por su armonia nos agradan mas. Estas son las dos causas del lenguage transpositivo, que pueden reducirse á una sola, la intervencion del sentimiento en el ejercicio de la razon y de la palabra. Y véase por qué son mas frecuentes las transposiciones en el lenguage oratorio, y principalmente en el poético, en que predomina el sentimiento; porque las emplea con tanta sobriedad el estilo didáctico, en que la razon habla desapasionada; porque los idiomas de los pueblos mas acostumbrados á sentir que á pensar, como sucede á los orientales, son puntualmente los idiomas donde se nota mas lujo, y mayor osadia en las transposiciones.

(1) El P. Juan Marquez: *los dos estados de la Espiritual Jerusalem.*

P. Puede decirse que el órden inverso perjudica á la claridad de las ideas.

R. Como la lengua francesa es entre las modernas la que menos consiente el uso de las trasposiciones, muchos escritores de aquel pais, queriendo hacer mérito de la necesidad, dicen que su diccion hace ventajas en lo clara á la de los idiomas que permiten las inversiones. Esto es inexacto por demas. La transposicion no disminuye, antes puede contribuir mucho á aumentar la claridad del pensamiento. El temor de Hector, y la gravedad y la inminencia del peligro de que avisa Eneas, se conciben con mucha mas claridad en el verso de Virgilio

Heu! fuge nate Deâ, teque his, ait, eripe flammis,

donde el desórden lógico de las voces, pinta tan al vivo la situacion, que no en la desmayada traduccion que un frances, sugetándose á las reglas de su tímida sintáxis, pudiera hacer de este exámetro. Ademas, que si fuera cierto que las trasposiciones oscurecen el pensamiento, tendriamos que tachar de oscuras casi todas las producciones del ingenio humano que no estan escritas en frances; calumnia literaria que toca en blasfemia. Los griegos y los latinos casi no podian hablar sin el hipérbaton. Nuestro idioma y el toscano invierten, sino tanto como aquellos, mucho; y á veces con grande osadia. El ingles, sobrio en el estilo didáctico, tiene suma libertad en el poético. Y esto no obstante, fuera locura decir que Anacreonte, Virgilio, Fr. Luis de Leon, el Tasso, Milton, son escritores oscuros. Lo serán para quienes no conocen el genio de las lenguas en que escribieron. La claridad del lenguage es un reflejo de la del pensamiento: cuando las ideas se conciben bien, se expresan con claridad, ahora fuere directo ó inverso el órden de las palabras.

APÉNDICE

acerca de la escritura.

Leccion única.

DE LA ESCRITURA, Y SUS ESPECIES; UTILIDAD Y ORIGEN DE LA ALFABETICA.

PREGUNTA. Qué quiere decir escritura?

RESPUESTA. En sentido lato se dá este nombre á toda coleccion ó sistema de signos, estables y duraderos, del pensamiento.

P. En qué difieren como signos del pensamiento la palabra y la escritura?

R. En que la palabra es un signo fugitivo que se desvanece apenas formado; pero la escritura es signo permanente, que fija y conserva y perpetúa el pensamiento.

P. De cuantos modos puede ser la escritura?

R. De dos, pues estos son los medios que ocurren, y los que de hecho han empleado los hombres para lograr que sus ideas tengan la consistencia que no puede darles la palabra.

P. Cuales son estos medios?

R. 1.° El uso de figuras representativas de los objetos concebidos por la mente, ó de sus ideas; v. g. habiendo de expresar este pensamiento, *la liebre corre*, pintar, gravar ó esculpir una liebre en ademan de correr: 2.° el uso de caractéres representativos de las articulaciones orales, ó de las voces en que estan contenidas las ideas, y esto es lo que nosotros hacemos cuando escribimos, *la liebre corre*. La primera de estas dos especies de escritura traduce inmediatamente las ideas, ó para decirlo mejor, retrata los objetos cuyas imágenes intelectuales son las ideas: la otra traduce los sonidos articulados, y en ellos y por ellos las ideas á que estan unidos. Ambas formas hablan á los ojos á diferencia de la palabra que se comunica por el oido; pero la escritura que representa inmediatamente las ideas, hace visibles las cosas, y la que copia las voces, hace visibles los sonidos. Por eso conservando á entrambas el nombre genérico de escritura, conviene distinguirlas llamando á la primera *ideográfica* (1) y á la segunda *grafifónica* (2); pero téngase entendido que en el uso vulgar solo á esta se dá el nombre de escritura, y puede definirse diciendo que es coleccion de signos ó caracteres para representar las palabras ó sean los sonidos articulados.

P. Puede la escritura ideográfica traducir el pensamiento?

R. Puede hacerlo, aunque con grande imperfeccion, y empleando ademas de las figuras de los objetos visibles, que son los únicos capaces de retrato, cierto número de signos emblemáticos que representen algunas de las nociones que no caen bajo la jurisdiccion de los ojos, y que sin embargo son absolutamente necesarias para la construccion del pensamiento por material y grosero que sea. A fin de que se forme idea de este género de escritura y de las dos especies de signos que comprende, trasladaremos aqui la noticia que dá el historiador D. Antonio Solis de la escritura de los Mejicanos en tiempo de la conquista: "andaban (dice) «á este tiempo algunos pintores mexicanos, que vinieron entre el «acompañamiento de los dos gobernadores, copiando con gran

(1) Que escribe ideas.
(2) Que escribe sonidos.

«diligencia sobre lienzos de algodon, que traian prevenidos y «emprimados para este ministerio, las naves, los soldados, las «armas, la artilleria, y los caballos, con todo lo demas que se ha«cia reparable á sus ojos, de cuya variedad de objetos formaban «diferentes paises de no despreciable dibujo y colorido.... Ha«cianse estas pinturas de órden de Teutile, para avisar con ellas «á Motezuma de aquella novedad; y á fin de facilitar su inteli«gencia, iban disponiendo á trechos algunos caracteres, con que «al parecer explicaban y daban significacion á lo pintado. Era «este su modo de escribir, porque no alcanzaron el uso de las «letras, ni supieron fingir aquellas señales ó elementos que in«ventaron otras naciones para retratar las sílabas y hacer visibles «las palabras; pero se daban á entender con los pinceles, *signi«ficando las cosas materiales con sus propias imágenes, y lo demas «con números y señales significativas:* en tal disposicion que el «número, la letra y la figura formaban concepto y daban entera «la razon: primoroso artificio, de que se infiere su capacidad, se«mejante á los geroglíficos que practicaron los egipcios, siendo «en ellos ostentacion del ingenio, lo que en estos indios estilo fa«miliar, de que usaron con tanta destreza y felicidad los mexica«nos, que tenian libros enteros de este género de caracteres y fi«guras legibles, en que conservaban la memoria de sus antigüe«dades, y daban á la posteridad los anales de sus reyes.» (1)

P. En qué se subdivide la escritura grafifónica?

R. En silábica y alfabética: la primera representa los sonidos completos, la segunda las partes de que el sonido se compone; aquella es sintética, esta analítica. Para cuya inteligencia debe notarse que las palabras en cuanto sonidos, constan de dos elementos esenciales que el análisis puede descomponer, la voz y la articulacion. La voz es el sonido que se produce en el aire arrojado por el tubo vocal: la articulacion es cierta modificacion que las partes adyacentes al tubo, y cuyo conjunto forma lo que se llama órgano ó aparato vocal, imprimen en el sonido. Las vo-

(1) Hist de la conquista de Méjico, lib. 2.º c. 1.º

ces puras son cinco, que nuestra escritura alfabética representa con los caracteréres á, é, í, ó, ú: las mixtas que resultan ó bien de la degradacion de estas mismas, ó de la combinacion de unas con otras, pueden ser muchas. Las articulaciones son diez y siete, que pueden dividirse en *labiales, dentales, linguales, palatales* y *guturales,* segun la parte del órgano vocal que mas influye en su formacion (1). Se expresan con caractéres especiales, y asi estos como los de las voces, se llaman letras; *vocales* las que representan las voces, y *consonantes* las que representan las articulaciones, á causa de que siendo la articulacion una modificacion de la voz, no puede sonar por si sola, sino en union y compaña de aquella (2). Esto supuesto, decimos que *silaba,*

---

(1) Los caracteres representativos de las diez y siete articulaciones, distribuidas en dichas cinco clases, son los siguientes en nuestro alfabeto. Labiales: b, f, p, m: dentales: d, t, z: linguales: l, ll: palatales: (en que juegan principalmente las paredes de la boca, donde reside el paladar): ch, n, ñ, r, s: guturales (formadas en el gutur ó en la laringe) g *suave* ó sea la articulacion de la gamma griega, k, ó e *fuerte*, j, ó g *fuerte*, á las cuales puede añadirse la h aspirada, que no es propiamente signo de articulacion especial, sino del empuge que damos al aire en la laringe para formar la voz. Hay entre estas articulaciones algunas de que carecen las alfabetos de otras lenguas, como nuestra gutural honda j, que no tienen los italianos ni los franceses: por el contrario, el nuestro carece de algunas usadas en otros, como del ch de los franceses y de la z de los italianos. Confrontado nuestro alfabeto con los de las lenguas orientales resultan mayores discordancias. Ahora, si nuestras diez y siete articulaciones deben considerarse como las únicas puras, y aquellas de que carecemos, como articulaciones compuestas de estas mismas y fáciles de resolver en ellas, segun quiere el señor Hermosilla, es cuestion prolija y de azarosa decision. No asi el explicar la exclusion de los caracteres no comprendidos en la clasificacion que dejamos hecha, y es la misma en que los distribuye el autor á quien acabamos de citar. Se excluyen 1.° la *c* por que su sonido fuerte es la articulacion de la *k*, y el suave la de la z: 2.° la *g* fuerte, porque expresa la misma articulacion que la *j*: 3° la *q*, porque es la articulacion de la *k*; 4° la *v*, porque viene á ser una degradacion ó sonido suave de la articulacion *f*; 5 ° la *y* consonante, porque es el sonido de la i vocal seguida de otra vocal, y finalmente, la *x*, porque se resuelve en la articulacion de la s precedida de *c* ò de *g*.

(2) De donde se infiere que cuando una consonante no lleva despues de sí vocal, debe entenderse suplida alguna vocal muda, que la celeridad de la prolacion hace que no se perciba, como sucede á los franceses con su *e* muda, no obstante que ellos casi siempre la escriben.

voz griega que significa *comprension*, es el sonido oral completo, conviene á saber, la voz y su articulacion, como *ba*, *pa*, *sa*, &c., ó por lo menos la voz y la aspiracion, como *ha*, *he*, *hi*, *ho*, *hu* (1), y letras son los elementos ó las partes constitutivas del sonido, como en *ba*, la letra *b* es la articulacion labial, y la *a* es la voz que ella modifica; en *ha*, la *h* es la aspiracion, y la *a* la voz aspirada. De consiguiente la escritura silábica será aquella cuyos caractéres representan sonidos completos ó sílabas; y la alfabética, aquella cuyos caractéres representan las partes de que se compone el sonido, ó cuyos caractéres son letras (2).

P. Cual de estas dos especies de escritura hace ventajas à la otra?

R. La alfabética es mucho mas sencilla y por consiguiente mas perfecta. Una escritura silábica necesitaria desde luego de noventa caractéres, que es el producto de las diez y ocho consonantes, inclusa la aspiracion, multiplicadas por las cinco vocales, pues cada una de las voces se modifica en todas las articulaciones: *ba*, *be*, *bi*, *bo*, *bu*; *da*, *de*, *di*, *do*, *du*; *ha*, *he*, *hi*, *ho*, *hu* &c. Y si consideramos que todas las sílabas pueden ser breves y largas (3), y que todas se pueden entonar grave ó agudamente (4), tendremos que una escritura silábica para ser perfecta, deberá constar de trescientos y sesenta caractéres, producto de los noventa sonidos multiplicados por las cuatro diferencias que resultan de la cantidad y el tono. Pues la escritura alfabética reduce á menos de la duodécima parte este número de

(1) Nosotros usamos pocas veces del signo de aspiracion, pero es evidente, que mas ó menos fuerte, toda vocal debe llevarlo, porque es imposible que suene la voz, sin que se haga una compresion en la laringe, y esta compresion, ó este esfuerzo para emitir el sonido, es la aspiracion.

(2) Y de aqui le vino el llamarse *alfabética*, de *alfa* y *beta* que son los nombres de las dos primeras letras del abecedario griego.

(3) Esta circunstancia del sonido que consiste en sostenerlo mas ó menos tiempo, es lo que se llama en la ortografía *cantidad* de las voces.

(4) La voz puede bajar ó subir, sonar grave ó aguda, y esto se llama *entonacion*, cuyo signo ortográfico es el *acento*, palabra derivada de las latinas *ad-cantum*, porque el tránsito de un tono á otro, ó la entonacion, forma verdadero canto.

signos. Nuestro alfabeto que no es ciertamente de los mas escasos, tiene veinte y ocho letras, que pueden reducirse á veinte y tres, correspondientes á las diez y ocho articulaciones inclusa la aspiracion, y las cinco voces. Los tonos grave y agudo se expresan por medio de dos signos ortográficos colocados sobre las vocales, y la cantidad, que no tiene signo especial en nuestra ortografía, pudiera notarse con otros dos caractéres á semejanza de los acentos. De modo que la escritura alfabética puede llegar á toda la perfeccion de que es susceptible con solos veinte y siete signos. Véase pues si la escritura que analiza el sonido hace ventajas á cualquiera otra que lo traduzca entero.

P. Existe alguna escritura de este género?

R. Todas las escrituras grafifónicas que se conocen y de que hay noticia, son alfabéticas, todas descomponen el sonido; si bien todas tienen algo de silàbicas en cuanto admiten, unas mas, otras menos, el uso de consonantes sin vocal; como se vé, por ejemplo, en la *t*, la *c* primera y la *n* final de la palabra *atraccion*: porque es indudable que en estos casos la consonante que no lleva vocal, representa, no una parte del sonido, sino el sonido completo, siendo imposible que haya articulacion sin voz, cuando aquella es modificacion de esta (1).

P. Qué utilidad tiene la escritura?

R. La de auxiliar prodigiosamente á la palabra en el cumplimiento de las funciones propias de esta facultad. Las cuales pueden reducirse á tres, que se explicaron extensamente en la psicologia (2) y son: 1.ª establecer el comercio intelec-

---

(1) La palabra *atraccion* analizada alfabéticamente, deberia escribirse asi: *ha-ta-ra-ce-ci-ho-ne*. Demostracion: ninguna voz puede formarse, sin que haya compresion de la laringe sobre el aire emitido por el tubo vocal, ó lo que es idéntico, sin que haya aspiracion, cuyo signo ortográfico es la *h*. Ninguna consonante puede concebirse sin vocal que le sea propia, porque la consonante es el signo de la articulacion, y articulacion no puede haber sin voz que la reciba. Si se escriben muchas vocales sin aspiracion, y muchas consonantes sin voces, esto consiste en que ni la una ni las otras se hacen sensibles, no suenan al oido; fenómeno que es efecto de la rapidez que el hábito ha dado á la prolacion.

(2) 2.ª Part. sec. 1.ª lec. 8.ª

tual y moral de los hombres entre sí, y por este medio formar los vínculos que ligan á la sociedad del género humano: 2.ª concurrir con la razon á la produccion de las ideas, y á su establecimiento en la memoria: 3.ª habilitar al alma para el ejercicio de la reflexion que madura todos nuestros conocimientos, y les dá vigor y fecundidad. Estos son en sustancia los oficios de la palabra, y en todos ellos recibe de la escritura auxilios tan poderosos, que si le faltasen, pronto la veriamos reducirse á sombra de lo que es.

P. Cómo comprenderémos la influencia de la escritura en la comunicacion y comercio de las ideas?

R. Observando: 1.º que la palabra por sí sola no es medio de comunicacion sino entre el que la profiere y los que la escuchan; pero que consignada en la escritura, transmite los pensamientos de un cabo á otro de la tierra, á la generacion actual y á las futuras, haciendo que puedan entenderse los pueblos mas apartados y las edades mas remotas, sin que sean parte á impedirlo los límites que la distancia y el tiempo oponen á la voz, pues todos los allana y deja tras de sí la escritura: 2.º que ocurre á los inconvenientes de la distraccion, los cuales son incurables en la palabra hablada, pero fàciles de remediar en la escrita que dando existencia permanente à las ideas, permite á la atencion el reparar sus pérdidas, enterándose por la lectura, que puede repetir cuantas veces quiera, de lo que oyó ó leyó distraida: 3.º que facilita la inteligencia de los pensamientos hablados, cuyo valor, y cuyo enlace no se perciben oidos, tan bien ni tan fácilmente, como cuando se tienen ante los ojos. El discurso que se oyó recitar, leido con detenimiento nos instruye mucho mejor: entonces el mérito, si lo tuviere, se esclarece mas, ó se nos revelan los defectos que en la locucion pasaron desapercibidos.

P. Cómo entenderémos el auxilio que la escritura presta à la palabra en la formacion y ejercicio de la memoria?

R. Reflexionando: 1.º que la memoria pasiva no siempre retiene y conserva con fidelidad las ideas encomendadas à su custodia, y que la activa suele muchas veces trabajar en va-

no para excitar los recuerdos, ó á lo menos para reproducirlos en el mismo órden con que se depositaron en la inteligencia. A este grave inconveniente acude la escritura, que incorporando las ideas en signos inalterables, las conserva perpétuamente á disposicion del alma, la cual puede ocuparse de ellas siempre que quiere, sin temer las infidelidades de la memoria, y segura de encontrarlas á toda hora ordenadas y dispuestas del mismo modo y con las mismas relaciones en que una vez las colocó: 2.º que la escritura ademas de ser, como acabamos de notar, un auxilio eficacísimo para las memorias individuales, una especie de memoria material de cada hombre, es la única memoria universal de los pueblos, quienes conservan por este medio la narracion de sus hechos, la noticia de sus descubrimientos, la tradicion de sus creencias, la historia de sus opiniones, de su saber, y de sus adelantos en todo género. Asi pueden pasar los conocimientos de edad en edad, ganando siempre en el tránsito; asi viene á formarse la acumulacion de luces á que cada pais y cada siglo ha contribuido con las suyas: verdadero patrimonio comun de que todos se enriquecen; circulacion y movimiento de ideas. sin la cual viviriamos estacionarios como los animales, y el progreso y la perfeccion de la humanidad serian imposibles. Destrúyase la escritura, y los paises mas civilizados no se distinguirán, pasado algun tiempo, de las tribus salvages que habitan en lo interior del Africa ó en los desiertos del Canadá.

P. Cómo comprenderémos el auxilio que la escritura presta á la palabra para el ejercicio de la reflexion?

R. Observando cuan vacilantes è imperfectas serian nuestras reflexiones, si careciésemos de la facultad de escribir los pensamientos. Trasladados estos al papel en el momento de concebirlos, podemos sujetarlos á un rigoroso exámen, quitar lo inútil, añadir lo necesario, dilucidar lo oscuro, corregir y castigar las ideas con la prolijidad que es imposible, mientras las ideas no tienen mas forma que la fugitiva y aérea que les dá el sonido. Reflexiónese que el precepto de Horacio,

Vir bonus et prudens versus reprehendet inertes,
Culpabit duros, incomtis adlinet atrum

Transverso calamo signum, ambitiosa recidet
Ornamenta, parum claris dare lucem coget;
Arguet ambiguè dictum, mutanda notabit (1),

este precepto, tan ejecutivo en las composiciones prosaicas como en las poéticas, tan propio del arte de hablar, como del de pensar, los cuales si no fueren uno mismo, tienen por lo menos afinidad estrechísima; este precepto, decimos, sería impracticable sin el arte de escribir, que aprisionando el pensamiento en caractéres durables, nos permite fijar y mantener la atencion en unas mismas ideas todo el tiempo que es necesario para meditarlas. Ademas, quien que esté algo acostumbrado á pensar, ignora las infinitas combinaciones que en muchos casos tenemos que dar á aquellas para encontrar la verdad que deseamos y el modo de expresarla convenientemente? Privesenos del auxilio de la escritura, y nos veremos tan embarazados para formar cualquiera serie de reflexiones y aprovecharnos de su resultado, como lo estaria para calcular y llegar al término de la operacion, el aritmético que no tuviese papel ó pizarra á donde trasladar los guarismos. Ultimamente, el genio tiene sus inspiraciones, y la inteligencia sus oportunidades felices en que de súbito se le manifiesta la verdad que antes habia buscado en vano. Las ideas y los conceptos que en estos casos nos ocurren, se desvanecerian con la misma facilidad con que se formaron, viniendo á perderse en otra nueva série de combinaciones, de las infinitas por donde va pasando continuamente la inteligencia, si la escritura no nos proporcionase un medio seguro de darles estabilidad y permanencia.

P. Qué debemos concluir de estas observaciones?

R. Que asi como es inmensa la distancia que separa al hombre dotado de la facultad de hablar, de los animales á quienes la Providencia negó este privilegio; asi tambien es incalculable la que existe entre los pueblos que hacen uso de la escritura y aquellos que no conocen este arte admirable. Los primeros formarán sociedades civilizadas y cultas; los otros vivirán selváticamente, diferenciándose muy poco de las bestias.

P. Cualquiera de las dos especies de escritura proporciona los mismos auxilios á la inteligencia?

(1) Ad Pis.

R. Es claro que la ideográfica no puede auxiliarla sino con grande imperfeccion y trabajo, ya porque limitándose á las ideas de los objetos visuales, no tiene para las otras sino emblemas arbitrarios y equivocos, cuyo valor ha de irse oscureciendo sucesivamente á medida que las opiniones varien, ó que se olviden las convenciones en cuya virtud se establecieron; ya porque necesita de un número incalculable de caracteres, habiendo de representar cada cosa con su retrato ó por su imágen; y ya finalmente, porque esta misma dificultad aumenta la de conocerlos, y sobre todo la de servirse de ellos, en términos que apenas bastaria la vida de un hombre para aprender á leer, ni la paciencia de muchos para copiar lo que el menos diestro de nosotros puede escribir en algunos minutos.

P. La escritura silábica puede cumplir tan bien como la alfabética las condiciones de una escritura perfecta?

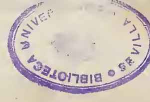
R. Por lo que digimos antes al compararlas se comprenderá, que si bien la silábica carece de los inconvenientes gravísimos que acabamos de apuntar, pero que todavia dista mucho de la perfeccion de la alfabética.

P. Cual es el origen de la escritura alfabética?

R. No es posible determinarlo con seguridad. El origen de la escritura como el de tantas otras cosas, se pierde en la oscuridad de los tiempos primitivos. Los romanos que la tomaron de los griegos, creian que los griegos la recibieron de los fenicios, y que estos fueron sus inventores. A esta tradicion aluden los versos de Lucano

Phœnices primi, famæ si creditur ausi
Mansuram rudibus vocem signare figuris.

Entre los modernos la opinion mas comun es, que la escritura primitiva fué la ideográfica, reducida en un principio á pinturas ó retratos groseros de los objetos visibles; que el número de estas imágenes se aumentó despues con muchos signos alegóricos expresivos de las relaciones intelectuales y de los fenómenos del órden moral, ideas que se halló modo de pintar, buscando su analogia en las mismas cosas materiales que hacen impresion en la vista, como por ejemplo, trazando la figura del perro para expre-



sar la fidelidad, ó bien empleando signos de pura convencion para llenar este vacio, segun se cuenta de los mexicanos; y que por último, despues de ensayos innumerables que hicieron degenerar la escritura ideográfica en puramente emblemática ó geroglífica, (1) vino á nacer de ella, sin explicarse el modo, la alfabética; ó que por una de aquellas casualidades felices á que debe la humanidad otros descubrimientos importantes, se inventó este arte maravilloso, si quier no pueda determinarse el autor ni la época. Apesar de esto no han faltado en la nuestra quienes sostengan (2) la imposibilidad de la invencion de la escritura, alegando en prueba de este aserto algunas razones plausibles. Porque dicen que para descubrir este arte era menester que el inventor hubiese descompuesto el sonido articulado; idea que no se concibe como pudo ocurrir á los hombres, cuando carecian del único instrumento para este análisis, que son los mismos caractéres alfabéticos ó las letras. A lo cual añaden que si algun pueblo entre los antiguos se halló en circunstancias favorables á la invencion de la escritura, debió ser el de Egipto, donde á tan alto punto llegaron los adelantos científicos é industriales, y que sin embargo es cosa averiguada que los antiguos egipcios no conocieron mas escritura que la simbólica. De estos y otros antecedentes que fuera prolijo, y que tenemos por excusado el exponer en una cuestion mas curiosa que útil, infiere el autor que hemos citado, y los que han adoptado su opinion, que la escritura alfabética fué revelada por Dios á Moises y comunicada por este al pueblo hebreo, del cual la tomaron los circunvecinos, y entre otros los fenicios que con sus navegaciones por el mediterráneo, la propagaron en las costas del Africa, el Asia menor y la Europa. Sea de esto lo que fuere, es indudable que Moises y los hebreos usaron la escritura alfabética mucho antes que este pueblo se hubiese acercado á la vecindad de los fenicios, cuyo comercio marítimo, circunstancia mediante la cual pretende explicar el señor Hermosilla (3) la invencion de los signos alfabéticos, no data

(1) La escritura ideográfica ó mas bien simbòlica de los egipcios, se ha llámado *geroglìfica* ó sagrada porque lo que se conoce de ella son los vestigios con ervados en sus templos.

(2) M. Bonald, *lègislation primitive.*

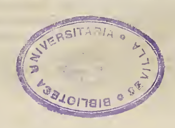
(3) Gram. gener.

sino desde la fundacion de Tiro, que coincide con la judicatura de Débora en Israel, y que por consiguiente fué posterior en mas de dos siglos á la época de Moises.

P. Cuál es nuestro juicio en esta variedad de opiniones acerca del origen de la escritura alfabética?

R. Decimos que no habiendo datos positivos para resolver la cuestion, cuanto se alega por los que sostienen, ya que los hombres la inventaron, ó que Dios la reveló; ya que se derivó de la geroglífica, ó que fué creacion espontánea de un ingenio feliz, todo ello no pasa de conjeturas mas ó menos plausibles, pero que son insuficientes para la demostracion de una verdad histórica, donde solo cabe la prueba documental, que es puntualmente la que nos falta. El origen de la escritura alfabética es un hecho, cuya averiguacion nos está negada, porque se esconde entre las sombras de la edad primitiva del mundo, impenetrables á la luz de la crítica. Por fortuna, la incertidumbre en este punto carece de trascendencia. El que ignoremos como, cuando y de donde nos vino la escritura alfabética, no nos impide el estudiar su naturaleza, conocer las afinidades íntimas que tiene con el pensamiento, á quien sirve de cuerpo visible y duradero, como la palabra de cuerpo sensible y fugitivo, apreciar sus inmensas ventajas, y sobre todo el que las utilizemos en provecho de nuestra inteligencia, sirviéndonos de la escritura para ensanchar y perfeccionar la esfera de sus conocimientos.

FIN DE LA GRAMATICA GENERAL Y DEL TOMO PRIMERO.



INDICE.

Págs.

SECCION 2.ª=*Inteligencia.*

SECCION 3.ª=*Actividad.*

SECCION 4.ª=*Correspondencia de las tres propiedades del alma humana.*

PSICOLOGIA.=2.ª *Parte.*

FACULTADES Y NATURALEZA ESPIRITUAL

DEL ALMA HUMANA.

SECCION 1.ª—*Facultades del alma.*

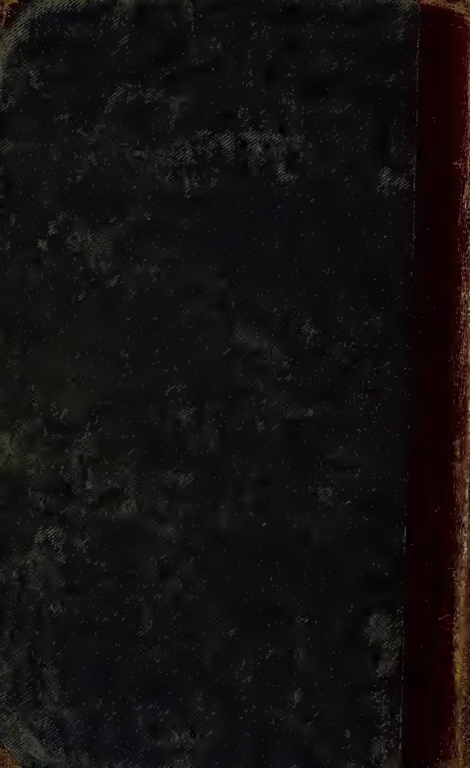
GRAMATICA GENERAL.—*Introduccion.*

SECCION 1.ª *Análisis de la oracion.*

SECCION SEGUNDA.—*Síntesis de la oracion.*

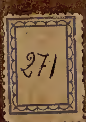
APENDICE ACERCA DE LA ESCRITURA.





254

COMPENDIO DE FILOSOFIA



A. LISTA